البحوث

القوس العذراء

الدكتور إحسان عباس
أستاذ الأدب العربي بالجامعة الأمريكية
بيروت

للقوس فى الأدب العربى – منذ أقدم عصوره – وجود يتجاوز حدود الواقع إلى الرمز ؛ فمنذ أن جعل حاجب بن زرارة قوسه رهنيةً لقاء أمرٍ خطير لم يكن ينظر إلى قيمة تلك القوس فى حقيقة الواقع العملى ،ومنذ أن أصبحت ندامة الكسعى الذى حطم قوسه – أعنى مصدر رزقه ومعقد أمله – مضرب المثل لكلِّ من ضحَّى متسرّعاً جائراً بشيء غال عزيز حتى ارتبط تسرعه وجوره بالندم والتلوّم النفسى ، منذ ذلك الحين ، لم تعد القوس تقتصر على أن تكون عوداً من نبع وإنما أصبحت تحمل قيماً جديدة أو دلالات على قيم جديدة ذات ارتباط بمشكلات إنسانية كبرى .

ترى هل كانت قصيدة الشَّمَّاخ فى القوس تومىء إلى شيء من تلك الدلالات ؟ لقد جاء وصف الشماخ للقوس استطراداً هو أشبه شيء بالموضوع الرئيسى فى قصيدته ، فقد كان يصف ورود حُمُر الوحش إلى نبع وكيف جلس الرامى (واسمه عامر وهو من بنى الخضر) لاطئاً فى قترته يترقب ورودها ، ليرمى إحداها بسهمه فيكفل قوته وقوت عياله ، وحين تذكر الشماخ أن عامراً ذاك كان صياداً فقيراً لايملك إلا أسهماً وإلا قوساً صفراء من شجر النبع أخذ يصف نموَّ الضالة التى اتخذت منها القوس ، كيف نمت فى مكان مستتر وتكاثفت دونها الأشجار إلا أن عينه البصيرة الحاذقة أدركتها ، فتغلغل فى أعماق الغيل يطلبها ، وأنحى عليها شفرة حديدة فقطعها ، وأحس أنه بتملكه إياها قد « أصاب غنىً » وازوّر عمن حوله من الناس ضناً بها وحرصاً عليها ، ثم أخذ يتعهدها مدة عامين وهو يسقيها ماء لجائها ثم يقوّم جوانبها المعوجة بالثقاف حتى استوت له كائناً جميلاً ذا صفرة كأنما هو لصفرته مخلق بالزعفران :

وذَاقَ فأَعْطَتْهُ من اللِّيـنِ جَانِبـاً كَفَى ، وَلَهَا أَنْ يُغْرِقَ السَّهْمَ حَاجِزُ
إذا أَنْبَضَ الرَّامُونَ عَنْهَا تَرَنَّـمَتْ تَرَنُّـمَ ثَكْلَـى أَوْجَعْتْهَـا الجَنَائِـزُ
كأَنَّ عَلَيْهَـــا زَعْفرانَـــاً تُمِيـــرُهُ خَوازنُ عَطَّـارٍ يَمَـــان كَوَانِـــزُ

وهو لشدة شغفه بها وحرصه عليها يلفها إذا سقط الندى بالحبرة ؛ ولما حان موسم الحج ، كان ذلك القواس فى من أمَّه من الناس وقد تنكب قوسه ، فلحظها امرؤ خبير بالقئاس المتقنة ، ذو قدرة على السوم ، لما يتمتع به من ثراء ، فعرض على القواس الفقير من الثمن ماأنساه محبته لقوسه ، وأذهل لبه عن مراعاة الرابطة الوثيقة التى نشأت بينه وبينها ، وتجمع الناس من حوله يهتفون به : « بايع أخاك » ، يغرونه بالربح ويوهنون من تمنعه عن البيع وإبائه ، وتخاذل أمام الإغراء المادىّ وصيحات الناس « بايع أخاك » فباع شيا عزيزاً على نفسه ، وتملكه ما تملك الكسعى لما حطم قوسه :

فَلَمَّا شَرَاهَا فَاضَتِ العَيْنُ عبرةً وفى الصَّدْرِ حَزَّازٌ مِنَ الوَجْدِ حَامِزُ

كلا الرجلين أعنِى الكسعى وهذا القوّاس الفقير بلغ اللحظة الحرجة التى لايجدى عندها الندم ، إلا أن أحدهما بلغها عن طريق الغضب اليائس ، وبلغها الثانى عن طريق الإغراء الخادع ، ولكن تلك اللحظة التى تصور نقطة التحوّل ، قد اتخذت فى الحالين ، نهاية يائسة لضياع الجهد الإنسانى ، والاستسلام لذلك اليأس ، على أن تكون النهاية فى قصة الكسعى « درساً أخلاقياً » يثير العبرة ، وأن تكون فى قصة القواس الفقير محض انفصامٍ مشوب بالدموع والعلاج النفسىّ لحظة الفراق .

ولم يكن محمود شاكر يريد الدرس الأخلاقى – على ذلك النحو التعليمى – ساعة أن تغلغل فى الشعر القديم واستخرج منه قصيدة الشماخ ليجلوها فى رواء جديد وتوجيه جديد ، لأنه كان يعلم أنَّ الفنانَ لا يكتبُ دروساً للعبرة ، ولا ينصب من نفسه معلماً للآخرين ، وإنما هو فى خير حالاته تلميذ صغير فى مدرسة الكون ، يعتبر وينقل ويوحى ، ويؤثر فى النفوس على نحو أقوى من كلّ تعليم .

كانت المشكلة التى تشغل باله هى العلاقة بين الانسان والإبداع ، إذ رأى أن الإنسان فى عمله يختلف عن سائر المخلوقات التى يجيىء عملها « نسقاً منقاداً لا يتغير » ، حتى كأن عملها

يتشكل بقوة الغريزة دون استدراك أو تحسين أو منافسة بين الخالف والسالف ؛ أما الإنسان ، فإنه دائماً تواق إلى التفرّد فى عمله « حتى ترك ميسمه فى ما أنشأ ، فتدلّه بصنع يديه ، لأنه استودعه طائفة من نفسه وفتن بما استجاد منه ، لأنه أفنى فيه ضراماً من قلبه» .

وحين تحلّ اللحظة الحرجة ، لحظة الانفصام العلائقى بين الإنسان وعمله (أى عند تحطيم القوس أو بيعها أو فقدها على نحو ما) يقف ملوماً محسوراً يتساءل : « فيم أعمل ؟ ولم خلقت ؟ وفيم أعيش ؟ » . ترى أذلك هو شعور العامل إزاء عمله أم هو شعور الفنان نحو ما أبدعه ؟ إن محمود شاكر يؤمن أن العمل قد يقترن « بالنفع » بينما لا يقترن الفن به ؛ ولكن كليهما من منبت واحد وإن اختلفت سبيلاهما ، كلاهما لايتمّ خلقاً سوياً إلا بالإتقان ، فالعمل « فى إرث طبيعته فن متمكن والإنسان بسليقة فطرته فنان معرق » . وهنا تجىء « قوس الشماخ » نموذجاً لهما فى آن فصانع القوس هو العامل المبدع فيما انتحاه ، والشماخ هو الفنان المبدع فى وصفه للعمل والعامل واندماجه فيهما بحرارة التصّور الإبداعى لطبيعة العلاقة بينهما ، وكأنما هو يعكس طبيعة تلك العلاقة على الصلة بينه وبين الشعر ؛ ومما يؤيد ذلك التطابق بين العامل والفنان ، أن القواس البائس الذى تخيّل حين قطع فرع الضالة أنه قد أصاب غنى مذخوراً له فى مقبل الأيام لم يستطع أن يجد مقنعاً فى الغنى حين ناله وبذلك ذابت فكرة « النفع » التى ساورته فى البداية ، وانتهى إلى الشعور بعلاقة وجدانية بينه وبين القوس ، شبيهة بالعلاقة الوجدانية بين الفنان وما يبدعه .

أيهما كان باعثاً وأيهما كان مبتعثاً ؟ هل كانت فكرة محمود عن العلاقة بين الفن وصاحبه (والعمل وصاحبه) أولاً ، ثم وجد مصداقها فى قصيدة الشماخ وقصة القوّاس ؟ أو كانت قصيدة الشماخ وقصتها أولاً ثم أوحت لما فيها من تطابق بانقداح الفكرة المحورية حول العلاقة بين العامل والفنان ، ثم بين كلّ منهما وما يبدعه ؟ يكاد هذا السؤال أن يكون شبيهاً بقضية دور ، فمعرفة محمود بالتراث وإحاطته به وتمثله لأبعاده المختلفة وحضوره فى وجدانه أمرٌ كالنهار لايحتاج إلى دليل ، وقضية العلاقة بين الفن والفنان قديمة منذ أن بدأ الإنسان يتحسّس وجوده الذى يميزه عن سائر المخلوقات ، وقد تمرّس بها كثير من المبدعين ، وتأتوا لإبرازها فى صور مختلفة .

وكل مايمكن أن يقال فى هذا الموطن أنَّ قصيدة « القوس العذراء » كانت وليدة « رؤية فنية » فى لحظةٍ من لحظات التجلّى أو الكشف الذى يرى الأمرين معاً متلازمين دون انفصام : فإذا تأمل

محمود – فى تلك اللحظة – قضية الإنسان تذكر قصيدة الشماخ ، وإذا قرأ قصيدة الشماخ وجد فيها تعبيراً عن قضية الإنسان . ولكن لا نزاع بأن قصيدة الشماخ كانت قبل محمود شيئاً مفرداً ، منقطع الصلة بمشكلة كبرى ، (ولاأودّ أن أقول شيئاً مهملاً) حتى أبصر محمود الشاعر المبدع تلك الصلة ، فنقل جوّ القصيدة كلّه ، من ذلك الوجود المفرد واتخذ منها أنموذجاً وجعلها رمزاً كبيراً . وقد كان محمود قادراً على أن يبتكر قصة أو أن يفترع أمثولة من عند نفسه دون أن يعوّل على قصة ساذجة رواها شاعر مخضرم ، إلاَّ أنَّ الدلالة الكبرى هنا ليست فى محاولة الابتكار بقدر ماهى فى العودة إلى التراث وربط الحاضر بالماضى وإيداع القوة الرمزية فيما يبدو بسيطاً ساذجاً – لأول وهلة – وفى ذلك كله نوعٌ من الإبداع جديد ، وبرهان ساطع على أنّ تطلّب الرموز فى الأساطير الغريبة عن التراث ، يدل على جهل به أو على استسهال لاستخدام رموز جاهزة أو عليهما معاً . ولم يكن محمود مدركاً وحسب للمعنى الرمزى الذى تمثله القوس فى تراثنا الأدبى ، بل كان ممتلىء النفس أيضا بقول الرسول الكريم : « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه » ، وهو دعوة إلى الإبداع فى كلّ صعيد ، فاتخذ منطلقه فى « القوس العذراء » من هذين المصدرين معاً ، وهذا المصدر الثانى ذو صلة بروح التدين التى أضفت على قصيدة « القوس العذراء » ظلاً لم يكن له أثر فى قصيدة الشماخ .

من أجل ذلك يخطىء من يظن أن « القوس العذراء » ليست سوى قصيدة الشماخ : موسعة الجوانب ، مفلسفة ، محملة بقوة الرمز ، موشحة بعمق رومنطيقى ؛ بل هى كل ذلك مجتمعاً ، وهى تتجاوز ذلك كله إلى نطاق أرحب . وهذا يقتضى من الدارس أن يبين المواقف التى ينتهى إليها الشماخ ، ويبدأ منها محمود شاكر . وفى جلاء هذه النقطة لابدّ من أن نقرَّ للشاعر القديم بقدرة فنية فذّة ، وهو يروض قافية صعبة ، فيطنب حيث يجد الإطناب ضرورياً ، ويوجز حيث يجد اللمحة الدالة مغنية عن الإطناب : فها هو يسهب – نسبياً – فى وصف نموّ العلاقة بين القواس البائس وقوسه منذ أن كانت فرعاً فى غابة إلى أن أصبحت قوساً ذات وجود مستقل وخصائص فارقة ، ولكنه يؤثر الوقوف عند قيمتها العملية على الوقوف عند قيمتها الجمالية ، وإن كان لايغفل هذه الناحية الثانية إغفالاً تاماً ، ثم هو يسهب أيضاً إسهاباً نسبياً فى ذكر مغالاة المشترى بما يعرضه لها من ثمن :

فَقَــالَ إزَارٌ شَرْعَبِــىٌّ وأَرْبَــعٌ مِنَ السِّيَــرَاءِ أَوْ أَوَاقٍ نَوَاجِــزُ
ثَمَانٍ من الكُورِىِّ حُمْرٌ كأنَّها مِنْ الجَمرِ مَاأَذْكَى عَلَى النارِ خَابِزُ
وبُرْدانِ من خَالٍ وتِسْعُونَ دِرْهَماً على ذَاكَ مَقْرُوظٌ من الجِلْدِ مَاعِزُ[1]

وهذا الإسهاب يشير إلى شيئين : إلى نفاسة القوس وإلى الإيغال فى الإغراء ، ويقابل هذا الإسهاب إيجاز يصور انقياد القواس البائس للإغراء ، وإكبار الناس للثمن المغرى ، و « ردّ الفعل » السريع للتخلّى عن القوس ، وهى أشياء تمرّ مرَّ السحاب ، لأن التركيز عند الشماخ لايحاول أن يتجاوز القوس نفسها ، إلاّ قليلاً .

وليست الحال كذلك تماماً لدى محمود شاكر ؛ نعم تظل القوس مهمة وتزداد أهمية حين تصبح رمزاً للعمل الإنسانى المتقن ، أو العمل الفنى ، ولكن المشاهد الإنسانية لاتقل عنها أهمية ، ولهذا – وذلك موطن الاختلاف بين الشاعر القديم والحديث – لايوجد مجال للإيجاز ، لأن الغاية من التصوير قد اختلفت عمّا كانت عليه لدى الشاعر القديم ، ومن ثمَّ جاءت « القوس العذارء » – بعد المقدمات الضرورية – فى أربع دورات مستطيلة ، مترابطة ، مسترسلة تفضى كل دورة منها إلى الأخرى ، وكان شكلها « سيمفونياً » فى إطاره العام ، مع « فواصل » من قصيدة الشماخ بين كل دورة وأخرى ، تشبه نشيد الجوق فى المسرحية اليونانية .

١ – وتعتمد الدورة الأولى – وهى تصوّر نمو العلاقة بين القواس وقوسه – على التجسيد فأكثر الصور التى تتعلق بالقوس فى هذه الدورة ، يمثل محبوبة تعلّقت بها نفس صاحبها ، فهى « غادة نشئت فى الظلال » وهى « تجرد من ثياب العناد » وهى « ممشوقة القدّ ريا » وهى كذلك « حرة حَصَان » وهى بعد ذلك كله كائن سوِىّ يتحدث إلى صاحبه ويحاوره ، ويجرى بينهما الغزل ، ويزدهيه منها الجمال ، وحسبى هنا إيراد بعض الأمثلة مستمدة من مواطن متباعدة :

---

[1] أى أن المشترى يدفع ثمناً للقوس إزاراً شرعبياً وأربعة من ثياب السيراء المخططة أو ثمانى أواق من الذهب الأحمر تشبه فى حمرتها أرغفة الخبز ، وبردين من صنع بلد الخال رقيقين نفيسين ، وتسعين درهماً ، وفوق ذلك كله جلد ماعز مدبوغاً بالقرظ .

فلما اطْمَـأَنَّتْ على رَاحَتَيْـه ... وعَيْنَـاهُ تَسْتَرِقَـانِ القبَـلْ
رَقَاهَـا فأحْيـى صَبَابَاتِهـا ... بتَعْوِيـذَةٍ مِنْ خَفِـىِّ الغَـزَلْ
يُجَرِّدُهَـا من ثِيَـابِ العِنَـادِ ... وَمِنْ دِرْعِهَا الصَّعْبِ حَتَّى تَذِلّ
فَلَمَّـا تَعَـرَّت لَهُ حُرَّةً ... ومَمْشُوقَةَ القَـدِّ رَيَّـا جَفَـلْ
تَبَيَّـنَ إذْ رامَهَـا حُرَّةً ... حَصَانـاً تَعِفُّ فَـ لا تُبْتَـذَل
تَلِيـنُ لأنْبَـلِ عُشَّاقِهَـا ... وتَأْبَـى عَلَيْـه إذَا ما جَهِـلْ
فَبَاتَـا بَلَيْلَـة معشُوقَـةٍ ... تُبَـاذِلُ عَاشِقَهَـا مَاسَأَلْ
يُغَازِلُهَـا وَهْـىَ مُصْفَـرَّةٌ ... عَلَيْهَـا بَقِيَّـةُ حُزْنٍ رَحَـلْ
تُنَاسِمُـهُ عِطْرَهَـا وَالشَّذَا ... شَذَا زَعْفَـرانٍ عَتِيـقِ الأَجَلْ

وهذا التجسيد قد أصبح ضرورياً لتمييز الرمز وتوضيحه ولكنه جاء من ناحية ثانية يخدم أمرين يفرقان بقوة بين القصيدة القديمة والحديثة وهما : مستوى التصوير وطبيعة الحوار ، فبعد أن كان التصوير فى قصيدة الشماخ عارضاً خاطفاً أصبح هنا جزءاً أساسياً فى بنية القصيدة ، وبعد أن اقتصر الحوار لدى الشماخ على منظر البائع والمشترى ، أصبح فى « القوس العذراء » أوضح مظاهر الدرامية التى تتمتع بها القصيدة .

ويقسّم الشاعر هذه الدورة فى عدة وحدات ، ويضع أبياتاً للشماخ فاصلاً بين كل وحدة وأخرى ، ولكن هذه الفواصل لا تمثل نقلةً فنية جديدة ، وإنما جاءت للراحة من الدويّ الوتيرىِ الذى يمثله بحر المتقارب .

٢ – وقد كان من حقّ الدورة الثانية أن تبدأ بمنظر السوق ، ولكن الشاعر رأى – بعد أن كفل « لبطل » قصيدته هناءة العيش فى ظلّ تلك المحبوبة – أن يوجه نظر ذلك البطل إلى ماتحدثه به الطبيعة والحياة عامة من نذر وإرهاصات ، فهو فى تنقله بصحبة قوسه قد شهد الديار التى خلت من سكانها ، ورأى كيف يتفرق الأصحاب وتخر العروش ، وهو قانع – دون كل ذلك – بصداقة خلّته ؛ ولكن ماذا بعد هذه الصحبة ؟ ذلك هو السؤال الذى لم يجرؤ على طرحه أو أخفاه تحت آنى

السعادة . حتى كان موسم الحج ، فلبّى النداء ومعه صاحبته ، وهى – دونه – غير مرتاحة إلى الجوّ الذى وضعها فيه ، بل تحسّ بنذر وإرهاصات كالتى أحسّ هو بها على نحو غامض من قبل . وتبلغ القصيدة ذروتها فى هذه الدورة على مختلف المستويات : فهى تستحوذ على البراعة فى تصوير شخصية المشترى ، وفى إجراء الحوار بين الشخوص ، وفى تدخل القوس نفسها فى هذا الحوار ، وفى المناجاة الذاتية ، وفى تصوير الزحام والتدافع والجلبة واللغط والإغراء بالبيع فى مشهد السوق بعامة ؟ وهنا تحوّلت القصيدة إلى « مسرحية » قصيرة لكنها مثقلة بدقائق التفصيلات فى تصوير متحرّك حافل بالحياة .

أما المشترى فيبدو عنصراً متقحماً شديد الجرأة ، رافع النظرة ، خفى الحركة متظاهراً بالتثاقل لبيق اليد ، شديد المحال ، زليق اللسان ، – كذلك رآه الشاعر ، أما القواس فرآه رجلاً له سورة من عقل وعينان صافيتان وعرنين أشم وجبهة امرىء نبيل مربب فى النعمة ، وكلتا الصورتين لاتناقض بينهما ، فالأول يراه بحسب مايستبطنه من نية ، والآخر يراه مؤيداً بكل عوامل الإغراء ؛ وهذه هى صورته كما رآها الشاعر :

فَمَا كَادَ حَتَّى رَأَى كَاسِراً تَقَاذَفَ من شَعَفَاتِ الجَبَلْ
يُدَانِى الخُطَا وَهْوَ نَارٌ تَؤُجُّ وَيُبْدِى أَنَاةً تكُفُّ العَجَلْ
ومَدَّ يَداً لاتراها العُيُونُ أَخْفَى إذَا ماسَرَتْ من أَجَلْ
ونَظْرَةَ عَيْنٍ لَهَا رَوْعَةٌ تُخَالُ صَلِيلَ سُيُوفٍ تُسَلّ

وتشترك فى الحوار أحياناً أربعة شخوص : القواس والمشترى والقوس والعقل الباطن لدى القوّاس ، وتذهب تحذيرات القوس لصاحبها هباءً ، فهى تقول له حين وضعها فى كف سائمها :

دَعَتْ : ياخَلِيلى مَاذَا فَعَلْتَ ؟! أَأَسْلَمْتَنِى ؟! لِسِوَاكَ الهَبَلْ !!

وعندما عرض السائم أن يشتريها :

فَنَادَتْهُ وَيْحَكَ ! هذا الخَبِيثُ ! خُذْنِى إِلَيْكَ وَدَعْ مابَذَلْ

ثم صاحت « حذار ، حذار ، دهاك الخبل » – وهنا تبدو صورة ثالثة للمشترى ، فهو خبيث – فى نظر القوس – ماكر ساحر تنضح يده بالمكر ، وفى وسط الزحامين : زحام السوق وزحام الهواجس فى نفس القواس ضاع صوت القوس ، وأخذ الصراع يعتلج فى نفس ذلك البائس الفقير : إنه لايصدق أن كلَّ هذا الذى بذل سيكون من نصيبه ثم إنه لايكاد يصدق أنه قادر على أن يتخلى عن صاحبته ، ويستمر منظر الصراع حتى تكون الغلبة لقوة المال عن طريق الإيهام الذاتى ، إذ الغنى – بحسب مفهوم الجاهليين – « رب غفور » والمال يعلى السفَّل ، ويقول البائس لنفسه : نعم ، لم لا آخذ بها ما بذله هذا الرجل الغنى ، فأنا لاأبيع يدى ، التى أبرى بها القسىّ ، وإنما أبيع قوساً أقدر على برى مثلها فى مقبل الأيام .

وفى المَالِ عَوْنٌ عَلَى مِثْلِها وفى البُؤْسِ هَوْنٌ وذُلٌّ وقُلّ

وبينا الرجل ذاهل عما حوله ، غارق فى لجة الحيرة ، تسللت إليه أصوات الناس فى السوق ، وبينها صوت خافت يهيب به أن « خذنى إليك » وبين العجيج والخوار والصهيل ، والزجل والوعوعة والضوضاء العامة يسمع الجماهير تقول له « بع » وتختلط الأصوات على النحو الآتى (وما بين معقفين هو صوت القوس) :

[أَغِثْنِى أَجَلْ] بَاعَ ! ماذا ؟ أَبَاعَ ؟! نَعَمْ بَاعَ . قَدْ بَاعَ . حَقاً فعل ؟
[أَغِثْنِى أَغِثْنِى نَعَمْ] قد رَبِحْتَ بُورِكَ مَالُكَ ؛ أَيْنَ الرَّجُلْ ؟
مَضَى .. أَيْنَ .. لا لَسْتُ أَدْرِى .. مَتَى ؟ لَقَدْ بِعْتَ ؟ .. كَلاَّ وَكَلاَّ .. أَجَلْ
لَقَدْ بِعْتَ ! قَدْ بِعْتَ ! كَلاَّ كَذَبْتَ لَقَدْ بِعْتَ . قَدْ بَاعَ . وَيْحِى أَجَلْ
لَقَدْ بِعْتُهَا .. بِعْتُهَا .. بِعْتُهَا جُزِيتُم بَخَيْر جَزَاءٍ أَجَلْ
أَجَلْ بِعْتُها .. بعْتُها .. بِعْتُها !! أَجَلْ بِعْتُها ! لاَ أَجَلْ لا . أَجَلْ

وهكذا انضمّ صوت الجماهير إلى صوت المال فى التغلب على مقاومة نفس ضعيفة إزاء الإغراء ، فردية مغلوبة على أمرها إزاء الجموع ، وحتى اللحظة الأخيرة يظل الرجل فى ذهول لايعرف أباع القوس أم لم يبعها ، وكأن البيع تم وهو مسلوب الإدراك والإرادة معاً ، أو كأنه تمَّ وهو « منوّم » ،

وهذا التنويم يستدعى صحوة ، ستكون هى موضوع الدورة الثالثة . وقبل أن ننتقل إلى تلك الدورة لابد من أن نتوقف عند دور الجماهير فى عقد تلك الصفقة : أترى هذه الجماهير تكن فى أعماقها تبعيةً لذلك الغنى ، وتأخذ جانبه ضدّ القواس الفقير ؟ رغم أن الشاعر يتوقف عند الجانب السلبى فى بنى الإنسان – لأنه يرى بعينى ذلك القوّاس الذى يتساءل « أين المفر من بشر كذئاب الجبل » ، ويرى فى الناس « ثعالب نكر تجيد النفاق » – رغم ذلك كله فإن الشاعر لا يحمّل الجماهير إثمَ الإعانة على التخلّى عن الفنّ ، فيما أظن ، أو بعبارة أخرى إنه لا يجعل دورَ الجماهير الوقوف ضدّ الفن ، وإنما يرى تلك الجماهير صورة أخرى عن القواس البائس ، فهى مثله يستهويها إغراء الثراء ، ولا تستطيع مقاومته ، لأنها أيضا فى معظمها مشمولة بالبؤس ، تبهر أنظارها حمرة الدنانير إذا قيض لها أن تراها .

٣ – وليس من الطبيعى أن يجىء الصحو – فى الدورة الثالثة – دفعة واحدة ، إنه صحوٌ على فاجعة ، فإذا أدرك المرء أبعاد تلك الفاجعة وقع من جديد تحت وطأتها ، وعانى انتكاسة مريرة ، ولهذا فان قوّاس محمود شاكر – مثله مثل قواس الشماخ – حين ردَّدَ لنفسه « أجل بعتها . بعتها » ، فاضت دموعه لذاعة كمثل الحميم ، وأغضى مطرقاً لأن ثقل الفاجعة بهظه ، فأقام فى موضعه متخاذلاً لا يتحرك ، وأصداء « بع . بع » تتردّد فى أذنه ، وتخالف الناس فى تقدير ما أقدم عليه :

فمَنْ قَائِلٍ : فَازَ رَدَّتْ عَلَيْهِ   قَائِلَةٌ : لَيْتَهُ ما فَعَلْ
وَمِنْ هَامِسٍ وَيْحَهُ مادَهَاهُ !   وَمِنْ مُنْكِرٍ كَيْفَ يَبْكى الرَّجُلْ
وَمِنْ ضَاحِكٍ كَرْكَرَتْ ضَحْكَةٌ   لهُ مِنْ مَزُوح خَبِيثٍ هَزَلْ
وَمِنْ سَاخِرٍ قال : يا آكلاً   تَلَبَّسَ فى سَمْتِ مَنْ قَدْ أُكِلْ
ومِنْ بَاسِطٍ كَفَّهُ كالمُعَزِّى   وهَيْنَمَةٍ غَمْغَمَتْ لَمْ تُقَلْ
ومِنْ مُشْفِقٍ سَاقَ إشْفَاقَهُ   وَوَلَّى ، ومُلْتَفِتٍ لم يُوَلّْ

وأخذت الإفاقة البطيئة تدبّ فى أوصاله ، فإذا الناس قد فارقوا السوق ، ولم يعد يرى منهم سوى أشباحهم ، ورأى فى جنبات الطبيعة أغربة وحجلاً وهاماً ، بعضها يطير وبعضها جاثم ،

وحيات وضباعاً وضباباً ، تمارس حياتها فى تلك الجنبات ، وحلَّ محلّ المنظر الإنسانى السابق منظر حيوانى ، لتقترن الإفاقة بالوحشة والوحدة والضياع ، ويبسط كفيه ليرى ما قبضه ثمنا لقدوسه فيتأكد لديه أنه باعها : « بَقَاءٌ قَلِيلٌ ودُنْيَا دُوَلْ » وتتضاءل فى نظره قيمة هذا الذى كان من قبل مغرياً إزاء ما ضاع من يده ، فيلقى إلى الثرى دون احتفال كلَّ ماقبضه ثمناً لقوسه ، ويمضى فى طريقه كئيباً ذليل الخطى .

٤ – وتكون الدورة الرابعة عودة إلى الحلم فى حال اليقظة ، يتأمل يده التى كان يبرى بها القوس فيجدها نحيلة راجفة ، ويهيم فى الماضى – حينما كانت تلك اليد قوية واثقة – فيرى عهد الفتاء والضرب فى الأدغال ، وفجأة أطلت له من وراء الغصون عذراء كالتى تخلَّى عنها قبل قليل :

رَأى غَادَةً نُشِّئَتْ فى الظِّلاَل ظِلاَلِ النَّعيم عَلَيْهَا الكِلَلْ
عَرُوسٌ تَمَايَلُ مخْتَالَةٍ تُمِيتُ بِدَلٍّ وتُحيْي بِدَلّْ
وَنادَتْهُ فارتَدَّ مُسْتَوْفِزاً بِجُرْح تَلَظَّى ولَمْ يَنْدَمِل
أَفِقْ قَدْ أَفَاقَ بها العَاشِقُونَ قَبْلَكَ بعد أسىً قَدْ قَتَلْ
بِصُنْعِ يَدَيْك تَرَانى لَدَيْكَ فِي قَدِّ أُخْتى وَنِعْمَ البَدَلْ

ولكنه يجيبها قائلاً :

صَدَقْتِ صَدَقْتِ وأَيْنَ الشبَابُ ؟ وأَيْنَ الوُلوعُ ؟ وأَيْنَ الأَمَلْ ؟

لقد كشف محمود شاكر عن النهاية الفاجعة ، فى هذا الصراع الإنسانى على ظهر الأرض ، ولكن نوازعه الدينية أبت عليه أن يقف عند الحسرة المطلقة والإذعان للخيبة المريرة ، فاشتق معنى تفاؤليا دقيقاً فى معاودة الصراع الكامن فى « سر اليدين » ذلك السرّ الذى وضعه فيهما « فاطر النيرات وبارى النبات ومرسى الجبل » وليت محموداً لم يصف فى الدورة السابقة كيف حالت يد الفنان « سحق غشاء على أعظم » – يدٌ قد تسرَّب منها السرّ فلا يستعاد رغم كلِّ ما أودعه فى الخاتمة من تفاؤل : هل يستطيع الفنان حقاً بعد أن حطم فنه أن يستعيده ؟ هل يتأتى للتوحيدى الشيخ أن يعيد كتابة الكتب التى حرقها ؛ تلك هى المعضلة التى ما تزال فى واقع الإنسان تبحث عن حلّ ،

أعنى هل يمكن استبقاء « جذوة الإبداع » بعد ضياع الشباب والولوع والأمل . نهاية رومنيطيقية ، مافى ذلك ريب ، ولكن مأساويتها ملطفة ببعض العزاء .

* * *

هذه صورة مقاربة لاتدعى الوفاء التام بما تؤديه قصيدة « القوس العذراء » فى شكلها الكلىّ ، ومقدمتها وخاتمتها النثريتين ، وهى قصيدة نشرت سنة ١٩٥٢ ، وجاءت كما يمكن أن تدل عليه دوراتها الأربع طويلة ، تحليلية فى رومنطيقيتها ، معتمدة على استخدام الرمز (وهو أمر لم يكن مألوفاً كثيراً من قبل) . ذات روح درامية حتى لتتحول بعض مقاطعها إلى أصوات متعددة ، وكلّ هذه الخصائص كانت ترشحها لأن تكون معلماً على طريق الشعر الحديث ، أو مايسمى بهذا الاسم ، فلِمَ لم تصب هذا الحظّ ؟ ولِمَ لم تثر كثيراً من الاهتمام يوم نُشِرَت[1] ، ولعلّ ذلك كان فى العام نفسه الذى نشر فيه السياب قصيدته « المومس العمياء » ؟

دعنا نعلل ذلك بذكر أسباب قد تكون مقنعة على المستوى العقلى ولكنها لاتكاد تفعل ذلك إذا هى لامست الضمير النقدى ، فنقول : لقد نشرت هذه القصيدة فى مجلة لم تكن ذات قراء كثيرين ، فلم يتعرف إليها النقاد إلا بعد أن وضعت فى صورة كتاب ، وكان الشعر الحديث قد قطع شوطاً بعيداً مستقلاً عنها وعن تأثيرها ؛ وكان طولها حائلاً دون توفير الصبر اللازم لجلاء ما تنطوى عليه وما ترمز إليه ؛ صحيح إن السياب أبرز الشعراء المحدثين وأرسخهم قدماً حاول أن يربط بين الحداثة والطول فى قصائده ، ولكنه أخفق فى ذلك وعاد إلى القصيدة المتوسطة ، حين وجد أن القراء لايقفون عند أمثال « المومس العمياء » و « فجر السلام » من قصائده الطويلة . أضف إلى ذلك كله أن القصيدة رغم استغنائها عن خاتمتها النثرية ، لاتستطيع أن تستغنى عن مقدمتها النثرية ، بل تكاد تكون تلك المقدمة جزءاً أصيلاً منها ، وهذا شىء قد أفقدها الاستقلال وجعلها مفتقرة إلى فاتحة

---

[1] عثر لص ظريف على هذه القصيدة فى الأيام الأخيرة فادعاها – أو ادعى معظمها – لنفسه او نشر ما اجتزأه منها فى الصحف ، اعتماداً على أن القصيدة مجهولة . وإنما أسميه « ظريفاً » لأنه كان يدرك قيمتها الفنية حين ادعاها .

شعرية ليتم لها الشكل الشعرى الكامل ، وليس أدلَّ على ذلك من التجارب الأولى التى افتتحت بها القصيدة ، معتمدة على تحويلات الشاعر ، فكأن القصيدة نظمت مرتين ، مرة فى شكل موجز ومرة فى شكل مطوّل ، مما قد يوحى بحيرة إزاء الشكل ، وانبتار فى المقدمة . ثم إن الشعر الحديث كان تجربة فى الاستغناء عن التناسب العروضى بين الشطرين وعن تردّد القافية على نحو لايختل ، وهذه القصيدة لاتقف من هذه الناحية فى صفّ الشعر الحديث لأنها التزمت بحراً متساوى الشطرين ، وحافظت على وحدة القافية . كذلك - يقول المحاور - طرحت هذه القصيدة مشكلة هامة ، هذا حق ، إلا أن تلك المشكلة لم تكن يوم أن أخذ الشعر الحديث بالظهور ، هى المشكلة الكبرى ، ذلك لأنها على أهميتها تدخل أحياناً فى حيز متافيزيقى ، فإن لم يكن الأمر كذلك ، فقد طال طرحها دون الوصول إلى حلّ ، فما هى جدوى إثارتها من جديد مادمنا نعلم مسبقاً أنها لن تجد حلاً . لقد عالجت القصيدة مشكلة العلاقة بين الفنان وفنّه ، وهى مشكلة تدل على « ترف » فنّى لأن ما كان مطروحاً فى ساحة الشعر يومئذ ، هو مثلاً ، بؤس القواس لا علاقته بقوسه ، والحلّ لتلك المشكلة لايتم ببيع القوس ، وإنما بالثورة على أسباب ذلك البؤس ؛ خذ مثلاً قصيدة « المومس العمياء » للسيّاب تجد أنَّ أهميتها تنبع من مشكلات اجتماعية خلقت وضعاً غير طبيعى ، ولذلك فإنها تحرّك أوتاراً معينة فى المجتمع لاتقدر على تحريكها « القوس العذراء » ؛ ومن الإنصاف - كذلك يضيف المحاور - أن قصيدة « القوس العذراء » قد استخدمت الرمز على نحو فذّ لم يكد يحسنه الشعر الحديث إلا بعد تمرس طويل ، واقعاً فى ذلك فى حيز الصواب أو الخطأ حسبما تأتى به التجربة ، ولكنها كشفت أبعاد هذا الرمز قبل الدخول فيه لأن مقدمتها النثرية تكفلت بذلك كله ، فأفقدت القارىء والناقد - يومئذ - لذة المفاجأة والكشف . أما روحها الدرامية فهى فيها نسيج وحدها ، وربما لم يستطع الشعر الحديث - حتى اليوم - أن يدعى مقاربتها فى ذلك إلا حين يتحول إلى مسرحيات خالصة .

قد يقال كل ذلك وقد يضاف إليه أشياء أخرى تزيده قوة فى الحوار ، ولكن لاريب عندى فى أن الشعر الحديث قد ضلَّ كثيراً حين لم يهتد إلى « القوس العذراء » وأن الناقد الحديث قد سار فى تلك الطريق المضلة نفسها حين أغفل تلك القصيدة . وليس من التجنى أن أقول إن الشعر الحديث كان يعشو إلى أضواء خادعة حين انقاد وراء التأثر بشعر أجنبى ورموز غريبة ، ولم يستطع أن

يستكشف أدواته فى التراث كما فعلت « القوس العذراء » ، ولكن أنَّى له أن يفعل وهو وليد اجتهاد بضعة من « تلامذة المدارس » الذين شدوا شيئا من الشعر الإنجليزى ، فظنوا أنهم وقعوا على كنز دفين ليس فى أدبهم نظيره ، وأظن أكثر من بقى منهم حياً حتى اليوم لا يفهم قصيدة الشماخ إن أتيح له أن يقرأها فكيف بأن يستخلص منها رموزاً لمفهومات معاصرة ؟! وقد يكون هذا الكلام قاسياً ولكن الحق لايعنى المجاملة واللين . ذلك هو شأن الشعراء ، أما النقاد فشأنهم أعجب ، ذلك لأنهم ذهبوا يبحثون عن بواكير الحداثة فى أمثال « بلوتولاند » وهى مثال الفهاهة والفجاجة وقلة الذوق والكفر بالتراث وباللغة ، وأغفلوا « القوس العذراء » .

وأغلب الظن أن الشاعر نفسه ملوم : ذلك أن الناس فى هذه الأيام لايدينون إلاَّ للمذهبية ، وهى تعنى مداومة الشاعر على موالاة اتجاه معين ونظم قصائد فى ذلك الاتجاه واحدة تلو الأخرى ، ولكن محمود شاكر سكت بعد هذه القصيدة ، ولو شفعها بنظائرها لرسخت قدمه فى مذهب شعرى جديد . لماذا سكت محمود ؟ أكانت القصيدة إرهاصاً بفقدان الشباب والولوع والأمل وبأنَّ اليد التى ولدت قوساً لا تستطيع أن تلد قوساً أخرى ؟ إن كان الأمر كذلك فهو عجيب حقا ، وأعجب منه حالى حين أسأل نفسى لماذا أرجأت الكتابة عن هذه القصيدة طوال تلك الأعوام ؟!!

نموذج فى تحقيق المرويات الأدبية

خبر تهاجى جرير والفرزدق والأخطل

الدكتور إحسان النص
الأستاذ بكلية الآداب – جامعة الكويت

إنّها لبادرة طيّبة مشكورة أن يتنادى أصدقاء الأستاذ العلاّمة المحقّق محمود محمد شاكر وتلامذته ومريدوه لإصدار سفر احتفاءً ببلوغه السبعين – مدّ الله فى عمره وأبقاه موفور النشاط والعافية – وعرفاناً بأياديه الطوال فى خدمة تراثنا الإسلامى واللغوى والأدبى والتاريخى وعطائه المتّصل طوال نصف قرن أنفقه فى تحقيق عشرات المخطوطات من عيون كتب التراث وفى إصدار الدراسات القيّمة والبحوث المبتكرة فى شتّى جوانب المعرفة .

وقد تفضلت اللجنة المشرفة على إصدار هذا السفر بتكليفى الإسهام فى كتابة بحث من بحوثه . وإنّ من دواعى سعادتى العظيمة أن أشارك فى تكريم أستاذ أكنّ له عظيم التقدير وخالص المودّة وأعتزّ بصداقته أىّ اعتزاز .

وقد رأيت أن يكون البحث الذى أشارك فيه يدور حول تحقيق الأخبار الأدبية . ولطالما أفاد الباحثون من مناهج الأستاذ شاكر فى التحقيق والدراسات الأدبية . والمرويات التى جعلتها مدار بحثى تتصل كلّها بخبرين متلازمين : أولها خبر تهاجى جرير والفرزدق ، والثانى خبر تهاجى جرير والأخطل(*) وهذه الأخبار نجدها فى طائفة من المصادر القديمة أبرزها : الأغانى للأصفهانى ، وطبقات فحول الشعراء لابن سلاّم ، ونقائض جرير والفرزدق لأبى عبيدة ، ونقائض جرير والأخطل المنسوب إلى أبى تمّام .

(*) ثمة باحثان تناولا دراسة هذه المناقضات ، أولهما الدكتور محمود غناوى الزهيرى ، وقد تناول نقائض جرير والفرزدق (بغداد ١٩٥٤) ، والثانى الدكتور عبد المجيد عبد السلام المحتسب ، وقد تناول نقائض جرير والأخطل (١٩٧٢) . على أنى نحوت نحواً مستقلاً فى بحثى هذا وانتهيت إلى أحكام ونتائج قد تغاير ماانتهيا إليه وعرضت لجوانب لم يعرضا لها ، ولكل مجتهد نصيب .

من الظواهر التى تستوقف من يتصدى لدراسة أدبنا القديم اضطراب الأخبار والمرويّات المتّصلة بتراجم الأدباء والشعراء فى شتى المصادر التى أوردتها بل إنّ هذه المرويّات تضطرب وتتناقض فى المصدر الواحد أحياناً . وهذا الاضطراب يجعل من العسير على الباحث الأدبى أن يستخلص من المرويّات ترجمة مستوية واضحة المعالم يطمئن إلى صحتها لأىّ من أدبائنا القدامى ، وهو لذلك لامفرّ له من أن يلجأ إلى الظن والترجيح ،ولامفرّ له كذلك أن يجد نفسه أمام ثغرات لايدرى كيف يسدّها وجوانب غامضة لاسبيل إلى أن يقطع فيها برأى حاسم .

والتبعة إنما تقع أولاً على مؤلفى كتب التراجم والمصادر الأدبية لأنهم كانوا غالباً مايقنعون بجمع الأخبار من مظانها المختلفة ثم يثبتوها فى مصنفاتهم مسندة تارة ، وغير مسندة تارة أخرى ، دون أن يعنوا إلاَّ فى القليل النادر ، بترتيب هذه الأخبار ترتيباً زمنياً يسعف فى استجلاء حياة المترجم له ، أو الموازنة بين هذه الأخبار لاختيار أجدرها بالثقة وأدناها إلى الصحّة ، أو نقدها وتمحيصها ، وإنما كانوا يثبتون – فى أغلب الأحيان – مختلف الروايات التى توافرت لديهم للخبر الواحد ويدّعون للقارىء أن يختار مايشاء منها . وحين كانوا يعلنون شكهم فى صحة خبرٍ ما– وقليلاً مايفعلون – يكون مبعث هذا الشك فى الغالب عدم اطمئنانهم إلى راوى الخبر . ومن هنا نجد أبا الفرج مثلا فى أغانيه يعلن شكه فى طائفة من الأخبار حين يكون راويها الكلبىّ أو ابنه ، وهما عنده متهمان بوضع الأخبار وافتعالها .

ولدى استخلاص تراجم الأدباء من المصادر القديمة كانت طائفة من الباحثين المحدثين تقنع بإثبات ماوجدته فيها دون أن تنظر فى مرويّاتها نظرة ناقدة تتوخى التحقق من صحتها . وحين يكون للخبر الواحد أكثر من رواية يكتفى الباحث بالإشارة إلى اضطراب الروايات أو يختار رواية منها يرجّح صحتها . بيد أن استخلاص الأخبار الصحيحة وتمحيص المرويات ونقدها عمل لا مفر من أن يقوم به كل من يتصدى لترجمة حياة أدبائنا القدامى وجمع أخبارهم على نحو منهجىّ سليم .

إن تحقيق هذه الأخبار يقوم على طائفة من الأسس التى ينبغى أن يعتمدها الباحث كى ما يصل إلى وضع الخبر فى صورة يرجح أنها الأقرب إلى الصحة ومطابقة الواقع ومن هذه الأسس مثلاً :

١ – النظر فى سند الخبر – حين يصلنا مع إسناده – واستخدام مناهج جامعى الحديث فى

توثيقه أو توهينه . وهذا يقتضى معرفة جيدة برواة الأخبار الأدبية وصلة بعضهم ببعض

٢ – الموازنة بين مختلف روايات الخبر الواحد لاختيار الرواية المرجّح صحتها وهذه الموازنة تقوم على أصول بعضها يتصل بالسند وبعضها الآخر يتصّل بنص الخبر (المتن) .

٣ – الرجوع إلى المصادر التاريخية الموثقة لجلاء الجوانب التاريخية فى الخبر .

٤ – الرجوع إلى الآثار الأدبية ودواوين الشعراء التى تسعفنا كذلك فى جلاء جوانب أخرى من الخبر المروى .

٥ – الاطلاع الوافى على كل مايتصل بالخبر ويعين على معرفة حقيقته من جوانب علمية أو لغوية أو اجتماعية أو غير ذلك .

وينبغى أن يكون المحقق مزوّداً بشتى الأدوات التى تعين على التحقيق وبحسّ نقدىّ سوىّ يمكنه من إصدار أحكام يُطمأن إلى صوابها أو ترجيح رواية على أخرى أو نحو ذلك .

وسننظر الآن فى خبر مهاجاة الشعراء الثلاثة على هدى من هذه المعايير .

أولاً – خبر تهاجى جرير والفرزدق

المرجعان الأساسيان اللذان عنيا بإيراد الأخبار المتصلة بتهاجى هذين الشاعرين هما الأغانى للأصفهانى (الأجزاء : الثامن والتاسع والخامس عشر والحادى والعشرون من طبعة دار الكتب المصرية) ، ونقائض جرير والفرزدق لأبى عبيدة معمر بن المثنى .

إن خبر تهاجى جرير والفرزدق متصل بأخبار سابقة تتصل بتهاجى جرير وغسَّان بن ذهيل السليطى أولا ، ثم بتهاجى جرير والبعيث المجاشعى . وفى النقائض خبران متناقضان بشأن الزمن الذى بدأت فيه المهاجاة بين جرير وغسان . جاء فى الصفحة الثانية من الجزء الأول (تحقيق بيفان) : « لما هجا غسان بن ذهيل السليطى بنى الخطفى عن بنى عمِّه بنى حُجيش بن سيف بن جارية بن

سليط ، بسبب تنازعهم فى غدير بالقاع ، تفلّت إليه جرير – وكان ترعيَّة [١] – فزبره قومه وقالوا له : أنت خَرِع وهو مُذَكّ [٢] ، **وكان ذلك على عِدّان [٣] ملك بن الزبير**. وفى الصفحة (٢٥) من الجزء عينه جاء فى مقدمة النقيضتين (١٥) ، (١٦) من مناقضات جرير وغسّان الخبر الآتى :

عن أبي عبيدة : بينما كان غسان ينشد لبيد بن عطارد بن حاجب بالكُناسة جاء رجلٌ من بنى عُليم بن جناب يقال له جنباء **وذلك حين اجتمع الناس على معاوية** – فقال : من هذا الذى ينشدكم ؟ قيل له : غسّان بن ذهيل .

فقال له : أنت الذى تغير على الناس ؟ فقال : أنا الذى بلغك . فقال جنباء : أما والله لوأغرت على رجل حرّ بعدُ لقد فطمك – وكانت تميم حالفت كلباً بعد قتل عثمان – فخالعه غسّان الحلف ثم أغار عليه ، وقال غسّان أبياتا فى هجاء جنباء فأجابه جرير عنه .

فالخبر الثانى – كما هو واضح من سياقه – يجعل بدء تهاجى جرير وغسَّان عام اجتماع الناس على معاوية ، أى عام ٤١ هـ ، فى حين يؤخرّ الخبر الأول بدء التهاجى إلى زمن ولاية عبد الله بن الزبير ، أى بعد عام ٦٤ هـ . فكيف نوفق بين الخبرين ؟

نحن نستبعد أولاً أن يكون التهاجى بين الشاعرين قد بدأ زمن ولاية ابن الزبير لأن جريراً لم يكن يومذاك غلاماً حدثاً يرعى إبل أبيه وجدّه ، وكان له شعر مقول منذ أيام معاوية و منه تلك الأبيات التى يعاتب فيها أباه وقومه ويقول منها :

بأىّ نجاد تحمل السيف بعدما قطعت القوى من محملٍ كان باقيا
بأىّ سنان تطعن القوم بعدما نزعت سناناً من قناتك ماضياً

وقد جاء فى الأغانى (٨ : ٣٦) أن جريراً دخل على يزيد بن معاوية أيام ولايته فأخبره يزيد أن أباه فارق الدنيا وهو يظن أن أبياته هذه له – أى ليزيد – وكانت أول جائزة ينالها جرير من خليفة جائزته يوم وفد إلى يزيد يومئذ . وهذا يدل على أن لجرير شعراً مقولاً منذ أيام معاوية . وهو شعر محكم جيد

---

(١) يقال : رجل ترعيّة ، مثلثة ، وقد يخفف وترعاية أي يجيد رعى الإبل .   قروحه سنة أو سنتان .

(٢) خرع : ضعيف . والمذكّي من الخيل ماأتى عليه بعد .

(٣) على عدانه : على زمانه .

وليس شعر غلام حديث عهد بقول الشعر ، فكيف يزجره قومه إذن عن مهاجاة غسان أيام ابن الزبير لكونه مازال حدثاً لم يعالج الشعر بعد ؟! فنحن نرجح أن الخبر الأول أدنى إلى الصحّة . وأنّ جريراً لما آنس من نفسه المقدرة الشعرية بعد مهاجاته غسّان أخذ يعالج نظم الشعر فى أغراض أخرى ، وأن شعره حظى بشهرة حملت يزيد على حفظ أبيات له وانتحالها لنفسه .

على أننا نبعد أن تكون المهاجاة بين جرير وغسّان قد بدأت عام اجتماع الناس على معاوية (٤١ هـ) ، وإنما ينبغى أن تكون بعد تلك السنة ،لأن المسافة الزمنية بين وقوع الهجاء بينهما وبين وقوع الهجاء بين جرير والفرزدق تجاوز على هذا العشرين عاماً ، فى حين أن المناقضات المتبادلة بين جرير وغسان ، ثم بين جرير والبعيث كانت قليلة بالقياس إلى هذه الحقبة الزمنية الطويلة . على أننا لانستطيع تعيين زمن هذه المهاجاة على وجه يقينى ، وغاية مانستخلصه أن المهاجاة بين جرير وغسان إنما بدأت زمن ولاية معاوية (٤١ ـــ ٦٠ هـ) .

وحين ظهر تفوق جرير على غسان استعان بنو سليط بالبعيث المجاشعى . ويسوق أبو عبيدة فى النقائض خبر دخول البعيث معترك الهجاء ظهيراً لغسان السليطى (١ : ٣٧) فيذكر أن ناساً من بنى يربوع سرقوا إبلاً للبعيث . فيحمله الغضب على تفضيل بنى سليط على بنى الخطفى – وكلاهما من بنى يربوع – ، وكانت بينه وبين بنى سليط ضربة رحم من قبل النوار بنت مجاشع . فبلغ ذلك جريراً فقال قصيدة يهجو فيها البعيث وقومه مطلعها :

طاف الخيـال وأيـن منك لمامـا   فارجـع لزورك بالسلام سلامـــا

فبلغ ذلك البعيث ، فركب إلى بنى الخطفى فقال : عجلتم على . فقالوا : بلغنا عنك أمرٌ فإن شئت قلت كما قلنا ، وإن شئت صفحت . قال : بل أصفح . ثم أقام فيهم مجاوراً ثلاث سنين وفارقهم راضياً . فلما عاد إلى قومه أسمعوه ماقاله جرير فيه من الهجاء ومازالوا به حتى أغضبوه ، فقال قصيدة ينقض بها قصيدة جرير ، ثم لحم التهاجى بينهما .

وليس بين أيدينا مايعيننا فى تعيين الزمن الذى بدأ فيه التهاجى بين جرير والبعيث إلاّ أننا نجد جريراً يذكر فى إحدى مناقضاته مع البعيث إلى « يوم عبيد الله » وإلى محاماة الخوارج عن الكعبة إلى جانب ابن الزبير ، وهو قوله :

ويوم عُبيد الله خُضْنَا براية وزافرة تمت إلينا تميمُها
عن المنبر الشرقيّ ذادت رماحنا وعن حُرمة الأركان يُرمى حَطيمها

أما يوم عبيد الله فهو اليوم الذى فرّ فيه عبيد الله بن زياد من البصرة بعد وفاة يزيد بن معاوية واضطراب الأمور فى العراق ، وكان ذلك أواخر عام ٦٤ هـ ، والمنبر الشرقىّ هو البصرة ، حسبما ذكر أبو عبيدة . فهذان البيتان يشيران إلى وقوع الفتنة بالبصرة بعد وفاة يزيد ، ووقوف بنى تميم فى وجه محاولة الأزد السيطرة على البصرة بعد فرار ابن زياد ومقتل سيد الأزد مسعود بن عمرو العتكىّ ، وكل هذه الأحداث كانت عام ٦٤ هـ ، وذلك يعيننا على تعيين زمن تقريبىّ لبدء وقوع الهجاء بين جرير والبعيث .

أصل بعد هذا إلى خبر تهاجى جرير والفرزدق ، فقد كان السبب المباشر لدخول الفرزدق هذا المعترك أن جريراً لم يكن يهجو البعيث وحده ،وإنما كان يهجو مجاشع كلّها ويعرّض بنسائها . يقول أبو عبيدة : حتى إذا عمّ جرير نساء بنى مجاشع – وكان الفرزدق حجّ فعاهد الله بين الباب والمقام ألاّ يهجو أحداً أبدا وأن يقيّد نفسه ولا يحلّ قيده حتى يجمع القرآن – قال أبو عبيدة : فحدّثنى مسحل ابن كسيب قال : حدثتنى أمّى زيداء بنت جرير قالت : فمرّ بنا الفرزدق حاجاً وهو معادل النوّار بنت أعين امرأته حتى نزل بلفاط – ونحن بها – فأهدى له جرير ثم أتاه فاعتذر إليه من هجاء البعيث وقال : فعل وفعل . ثم أنشده جرير ، والنوار خلفه فى فُسيطيط صغير ، فقالت : قاتله الله ماأرقّ مَنسبته وأشدّ هجاءه ! فقال لها الفرزدق : أترين هذا ؟ أما إنى لن أموت حتى أُبتلى بمهاجاته . قال : فلم يلبث من وجهه حتى هجا جريراً .[١] .

وأنا أستخلص من هذا الخبر أنّ الفرزدق أنما هاجى جريراً محاماةً عن نساء مجاشع اللائى مزّق جرير أعراضهن فى هجائه البعيث ، وهو سبب مقبول يكفى وحده لأن يكون سبباً لوقوع التهاجى بين الشاعرين . يضاف إلى ذلك أن جريراً عمّ مجاشع كلّها بالهجاء ولم يقصر هجاءه على البعيث وحده .

---

[١] النقائض ١ : ١٢٦ .

ذلك أن الهجاء عصرئذٍ كان سرعان مايتحوّل من هجاء فردى يقوم بين شاعرين إلى هجاء قبلىّ يعم قبيلتى الشاعرين ، والفرزدق كان يرى أنه وحده شاعر مجاشع والزائد عنها فلا يسعه إذن أن يقف موقف المتفرّج وهو يرى جريراً يكيل الضربة تلو الضربة لقومه . إن هجاء جرير قبيلة مجاشع كان بمثابة تَحدّ سافر للفرزدق ونكوله عن التصدّى له كان بمثابة إقرار بعجزه عن مباراته فى ميدان المقارعة الشعرية ، وهى تهمة لايرضى الفرزدق أن تلصق به . فكذلك نرى أن الفرزدق حين تصدى لمهاجاة جرير إنما حمى لنساء قومه أولاً وحمى ثانياً لقبيلته مجاشع التى يعتز بمنزلتها وشرفها أشد اعتزاز ، وحمى أخيراً لمكانته الشعرية لا فى مجاشع وحدها وإنما فى تميم كلها .

على أن الفرزدق لم يكن ساخطاً على جرير وحده ، وإنما كان ساخطاً كذلك على شاعر قومه البعيث . وكان أول ماأسخطه عليه أنه كان كثير الإغارة على شعره وسرقة معانيه . من ذلك ماأشار إليه أبو عبيدة فى صدر خبر التهاجى فقد قال الفرزدق أبياتاً فى هجاء قوم منها قوله :

أترجو ربيعٌ أن تجئَ صغَارُها   بخيرٍ وقد أعْيَا رُبيعاً كبارُها

فأغار البعيث على هذا المعنى فقال فى هجاء جرير :

أترجو كُلَيْبٌ أن يجئَ حديثُها   بخير وقد أعيا كليباً قديمُها

فلما سمع الفرزدق قوله هذا قال :

إذا ماقلت قافيةً شروداً   تنحلّها ابن حَمراء العجان [1]

وابن حمراء العجان هو البعيث لأن أمه كانت أمة سبيّة . ومن دواعى سخطه على البعيث كذلك تقصيره فى المحاماة عن مجاشع ونسائها، وكان ينبغى ألاّ يتصدّى لمهاجاة جرير وهو يعلم أنه ليس له بكفء وقد عرّض بهجائه إيّاه قومه للسان جرير وفضح نساءهم . لهذه الأسباب كلها رأى الفرزدق ألاّ مناص له من إقحام نفسه فى معترك الهجاء المحتدم بين جرير والبعيث ، فنظم قصيدة استهلها بالحديث عن استهزاء النساء به لتقييده نفسه وامتناعه من قول الهجاء ومطلعها :

---

[1] النقائض ١ : ١٢٤

ألا استهزأت منى هُنيدة أن رأت　　أسيراً يُدانى خطوه حَلق الحِجْل

وسرعان ماتفلّت إلى البعيث يهجوه هجاءً مُرّاً ويعلن له أنه وحده المحامى عن قومه .

وأودّ أن أقف عند الأبيات الأولى من هذا الهجاء الذى رأى فيه أبو عبيدة تعريضاً بجرير ، فهو يقول :

أتتنى أحاديثُ البعيث ودونَه　　زَرُودٌ فشامات الشقيق إلى الرمل

فقلت أظنّ ابن الخبيثة أننى　　شُغلت عن الرامى الكنانة بالنبْل

فإن يكُ قيدى كان نذراً نذرتُهُ　　فما بى عن أحساب قومى من شُغل

أنا الضامن الراعى عليهم وإنما　　يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

وقد ذكر أبو عبيدة فى شرحه للبيت الثانى مانصّه : « يريد بهذا جريراً بهجاء البعيث وغيره — ويروى ابن الحميراء ، يعنى البعيث — كما صنع صاحب الكنانة ... » وبعد أن شرح أبو عبيدة المثل الذى أورده الفرزدق أضاف : « فضربه الفرزدق مثلاً ، يعنى أنّ جريراً يهجو البعيث ويعرّض بالفرزدق وغيره من بنى مجاشع » [(١)] وفى هذا الكلام نظر ، فإن القراءة المتأنية لهذه الأبيات تنبئنا أن الفرزدق لم يتعرض فيها لجرير البتة ، وإنما وجه هجاءه إلى البعيث وحده ، فهو المقصود بابن الخبيثة لاجرير ، لأن أمه كانت أمةً سبية . ويؤيد ماذهبنا إليه الرواية الأخرى للبيت والتى ورد فيها لفظ « ابن الحميراء » مكان « ابن الخبيثة » كما يؤيده أن لفظ « فقلت » إنما جاء جواباً على ماورد فى البيت السابق الذى ورد فيه ذكر البعيث فقط ، ويؤيده كذلك البيتان التاليان اللذان يؤكّد فيهما الفرزدق أنه وحده المدافع عن أحساب قومه مجاشع ، فأنا لاأرى الفرزدق قصد إلى التعريض بجرير فى هذه الأبيات وإنما أراد هجاء البعيث الذى ادّعى أنه المحامى عن مجاشع وفى هذه الدعوى تحدّ للفرزدق ومكانته الشعرية فى قومه . أما المثل الذى ضربه الفرزدق فالمقصود به أن البعيث ظنّ وهو يهاجى جريراً أن الفرزدق مشغول عنه بقيده الذى قيدّ به نفسه وبقسمه الذى آلى به أن لايهجو أحداً بعد اليوم فراح وقد خلاله الجو ، يصول ويجول ويدّعى أنه شاعر مجاشع الذائدعنها ، وهذا مالا يقرّ به الفرزدق لأنه وحده المحامى

(١) النقائض ١ : ١٢٨ .

عن قومه . وكان قصد الفرزدق أن يبدأ بالبعيث فينزل به ضربة قاصمة تزيحه من طريقه وتخمل ذكره ، ثم يفرغ بعدئذ لجرير ، وهو لذلك يذكر البعيث بأنه ليس عاجزاً عن المحاماة عن قومه ولطالما هجا الشعراء وأنزل بهم ضرباته الموجعة :

وحولك أقوام رددتُ عقولَهم ... عليهم فكانوا كالفَرَاش من الجهل

ولست مع الشارح فى أن المقصود بهذا جريراً ، والسياق يدلّ على أنّ هذا البيت كالأبيات التى سبقته إنما قصد به البعيث ، وكذلك الأبيات التى تليه ، وقد أطال الفرزدق فى هجاء البعيث فى قصيدته هذه وأطال خاصة فى تصوير الهَزْمَة التى سيحدثها فى رأسه ، وهو لم يقصد جريراً بهذه الأبيات ، والبيت الأول منها صريح فى الدلالة على أنه يقصد البعيث بقوله :

ولولا حياءً زِدْت رأسك هَزْمَة ... إذا سُبِرت ظلّت جوانبها تغلى

وماكان ثمة مايدعوه إلى الحياء لو كان يهاجى جريراً وهو يهجو قومه ، وإنما حياؤه من مهاجاة شاعر من عشيرته وهو فى موقف المحاماة عنها . وقوله : زدت رأسك هزمة يريد به أنه سيصنع به ماصنعه جرير .

فى ضوء هذا الفهم لأبيات الفرزدق لاأرى أن فى القصيدة هجاءً مباشراً لجرير وإنما هى فى هجاء البعيث وحده ، ولكنها مع ذلك تتضمن إنذاراً سافراً لجرير بأن الفرزدق سيفرغ لهجائه فهو وحده المحامى عن مجاشع ، ولئن عجز البعيث عن النهوض بهذه المهمّة لهو قادر على النهوض بها ، وليس هو بالشاعر المفحم الذى يعجز عن مقارعته ، وسجله الشعرى شاهد على مقدرته الشعرية :

أنا الضامن الراعى عليهم وإنما ... يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى
فمهما أعش لايُضمِنوننى ولاأُضع ... لهم حسباً ماحركت قدمى نعلى[1]

---

[1] النقائض ١ : ١٢٨ . لايضمنونى : لايجدونى عاجزاً ولا ضعيفاً .

وعلى الرغم من أن القصيدة ليس فيها أىّ هجاء صريح لجرير – وأنا هنا أخالف ماذهب إليه شارح النقائض – وعلى الرغم من أن الفرزدق لم يذكر فيها جريراً لاباسمه ولابلقبه ، سارع جرير إلى نقض قصيدة الفرزدق لأنه وجد فيها تحدّياً سافراً له ولأنه أدرك أن الفرزدق سوف يفرغ له بعد أن يزيح البعيث من طريقه . وهذا ما قصده الفرزدق بدعواه أنه وحده شاعر مجاشع المحامى عنها ، فأراد جرير أن يتغدّى بالفرزدق قبل أن يتعشاه ، فقال قصيدة ينقض بها قصيدة الفرزدق ويهجوه فيها ومن قوله فيها :

وقد زعموا أنّ الفرزدق حيّة وماقتل الحَيّات من أحد قبلى
ولما اتّقى القين العراقىّ باسته فرغْت إلى القين المقيد فى الحِجْل [١]

ولم يشأ البعيث أن يخرج من ميدان المصاولة قبل أن يقول قصيدة يهجو فيها الفرزدق وجريراً معاً ، وقد مَنّ على قومه مجاشع بلاءه فى سبيلهم وعير فيها الفرزدق انشغاله بقيده وبنوار امرأته :

لعمرٍ لقد ألهى الفرزدق قيدُه ودُرجُ نَوار ذو الدّهان وذو الغسْل
فياليت شعرى هل ترى لى مُجاشعٌ غنائى فى جُل الحوادث أو بَذلى [٢]

وحين يسمع الفرزدق قصيدة جرير يبادر إلى هجائه وهجاء البعيث بقصيدة مطلعها :

ألم تر أنىّ يومَ جَوّ سُويقةٍ بكيتُ فنادتْنى هُنيدة ماليا

وينصّ أبو عبيدة فى مقدمة هذه القصيدة على أنها أول قصيدة هجا بها جريراً [٣] وهذا صحيح لأن قصيدته السابقة لم يكن فيها هجاء لجرير ، على مابينّت . ويظهر الفرزدق عجبه من إقدام جرير على هجائه ، وكأنه لم يقف على أخباره ومقارعته فحول الشعراء قبله . وفى هذه القصيدة يطلق على جرير اللقب الذى ظلّ لاصقاً به بعد ذلك وهو « ابن المراغة » :

عجبتُ لحين ابن المَراغة أن رأى لهَ غَنما أهدى إلىّ القوافيا

---

(١) النقائض ١ : ١٦٥ . الحجل : القيد

(٢) النقائض ١ : ١٣٧ . الغسل : كل ماغسل به الرأس وما امتشطت به المرأة .

(٣) النقائض ١ : ١٦٧ .

وهل كان فيما قد مضى من شبيبتى   له رُخصة عندى فيرجو ذَكائيا [١]

وواضح من البيت الأول أن جريراً كان هو البادىء بالهجاء وأن الفرزدق لم يعرض لهجائه قبل ذلك . ومنذ ذلك الحين يستعر الهجاء بين الشاعرين ولا تنطفىء جذوته إلاّ بوفاة الفرزدق ، ويسقط البعيث صريعاً بين أقدام الفحلين .

ويعنينا هنا أن نعين مبدأ وقوع التهاجى بين الشاعرين ، وقد أعاننا جرير على ذلك حين خاطب فى نقيضته اللامية أبا خالد الحارثى بن أبى ربيعة المخزومى المعروف بالقُباع بقوله :

أبا خالد لاتُشمتنَّ أعادياً   يودُّون لو زَلّت بَمهْلكة نَعلى

وقد تولى القباع إمارة البصرة من قبل عبد الله بن الزبير عام ٦٥ هـ وعُزل عنها عام ٦٧هـ ، وعلى هذا فإن تهاجى الشاعرين كان إبان تلك الحقبة .

أما زمن توقف هذه المهاجاة ،وهى أطول حرب هجائية فى تاريخ أدبنا ، فهو زمن وفاة الفرزدق . وثمة خبران يتصلان بتعيين سنة وفاته ، أولهما يجعل وفاته سنة عشر ومائة ، وهو عن أبى زيد عمر بن شبّة وابن عائشة . وقد جاء فى هذا الخبر أن الحسن البصرى وابن سيرين والفرزدق ماتوا جميعاً فى تلك السنة ، وقد غلَّط أبو الفرج أبا زيد فيما ذهب إليه لأن الفرزدق مات بعد يوم كاظمة ، وهذا اليوم كان فى سنة اثنتى عشرة ومائة وقد قال فيه الفرزدق شعراً [٢]

ويذهب ثانيهما إلى أن الفرزدق مات سنة أربع عشرة ومائة ، وهو عن أبى اليقظان وأبى همام المجاشعى ، وقد لحق به جرير فى السنة نفسها [٣] . وهذا الخبر هو الذى يصحّ ، ففى ديوان الفرزدق قصيدة فى مدح خالد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم ، وهى التى يقول فيها :

أقول لحرف قد تخوّن نيهُّا   دؤوب السُّرى إدلاجه وأصايله
عليك بقصد للمدينة إنهّا   بها ملكٌ قد أترع الأرض نائله
إلى خالد يسيروا فإن تنزلوا به   جميعاً وقد ضُمّت إليه ذَلاذلهُ

---

(١) النقائض ١ : ١٧١ . الذكاء : تمام نبات الأسنان .
(٢) الأغانى ٢١ : ٣٨٧ .
(٣) الأغانى ٢١ : ٣٨٨ .

تكونوا كمن لاقى الفرات إذا التقى   عليه أعالى موجه وأسافله[١]

وخالد هذا ولاّه هشام بن عبد الملك المدينة سنة ١١٤ هـ وظل عليها حتى سنة ١١٨ هـ [٢] وهذا يدل على أن الفرزدق كان حياً فى أوائل سنة ١١٤ هـ .

ثانياً – خبر تهاجى جرير والأخطل

فى المصادر الأدبية خبران مختلفان فى بيان سبب وقوع الهجاء بين جرير والأخطل .

والخبر الأول مروىّ فى طبقات ابن سلاَّم عن أبى يحيى الضَّبىّ وقد جاء فيه ماخلاصته أنّ الفرزدق والأخطل وجريراً اجتمعوا عند بشر بن مروان – وكان بشراً يغرى بين الشعراء – فقال للأخطل : احكم بين الفرزدق وجرير ، فاستعفاه بجهُده ، ولكن بشراً يأبى إلاّ أن يصدر حكمه عليهما فيقول : هذا حُكم مشؤوم . ثم يقول : الفرزدق ينحت من صخر وجرير يغرف من بحر ، فلم يرض بذلك جرير وكان ذلك سبب الهجاء بينهما ، فقال جرير فى حكومة الأخطل :

ياذا العباءة إنّ بشراً قد قضى   أن لاتجوز حُكومة النَّشوانِ

(الأبيات ...)

فقال الأخطل حينئذ قصيدة فى نقض قصيدة جرير واستطار الهجاء بين الشاعرين [٣] .

والخبر عينه أثبته أبو الفرج فى الأغانى نقلاً عن ابن سلام عن أبى يحيى الضَبىّ [٤] ، ولكن لم يرد فيه ماأثبته ابن سلام من شعر جرير وردّ الأخطل عليه .

والخبر الثانى نجده فى طبقات ابن سلاّم [٥] ، ونقائض جرير والفرزدق [٦] ، ونقائض جرير

---

(١) ديوان الفرزدق ٢ : ٦٣٣ (الصاوى) .
(٢) انظر تاريخ الطبرى فى أخبار سنة ١١٤ ومابعدها .
(٣) طبقات ابن سلاّم ١ : ٤٧٤ .
(٤) الأغانى ٨ : ٣١٥ .
(٥) ابن سلاّم ١ : ٤٥١ .
(٦) نقائض جرير والفرزدق (بيفان) ٢ : ٨٧٩ .

والأخطل [١] ، والأغانى [٢] ، باختلاف يسير بين الروايات . وهو مروىّ عن عامر بن مالك المسمعى فى رواية الطبقات والأغانى ، وعن أبى عبيدة والأصمعى فى رواية النقائض .

وقد جاء فى رواية الطبقات والأغانى ماخلاصته أن الأخطل لما بلغه تهاجى جرير والفرزدق أرسل ابنه مالكاً إلى العراق ليسمع منهما ويأتيه بخبرهما . فانحدر مالك إلى العراق وسمع من الشاعرين ، ثم عاد إلى أبيه فقال له : كيف وجدتها ؟ فقال : وجدت جريراً يغرف من بحر ووجدت الفرزدق ينحت من صخر . فقال الأخطل : الذى يغرف من بحر أشعرهما وقال حينئذ بيتين يفضل فيهما جريراً على صاحبه وهما :

انىّ قضيت قضاءً غير ذى جَنَف لمـــا سمعت ولما جاءنى الخبـــرُ
أن الفـرزدق قد شالت نعامتـــه وعضه حيّة من قومـــه ذَكـــر

ثم إن الأخطل قدم على بشر بن مروان الكوفة فبعث إليه قريب الفرزدق محمد بن عمير الدارمى بدراهم وكسوة وبغلة وخمر وقال له : لا تمن على شاعرنا واهج هذا الكلب الذى يهجو بنى دارم ، فإنك قد قضيت على صاحبنا ، فقل أبياتاً واقض لصاحبنا عليه .

ويثبت ابن سلاَّم فى هذا الموضع خبراً آخر يذهب إلى أن من رشى الأخطل هو شبة بن عقال المجاشعى ، ابن عم الفرزدق وحينئذ يقول الأخطل قصيدة يفضل فيها الفرزدق ويهجو جريراً ومنها :

أجريـر إنك والـذى تسمـــو له كأسيفـة فخــرت بحدج حَصان
عمـــلت لربّتها فلـــمّا عولـــيت نسلت تعارضهـــا مع الأظعـــان
تاجُ الملـــوك وفخرهـــم فى دارم أيّام يربـــوعٌ مع الرعيـــــان

فلم يلبث جرير أن نقض قصيدة الأخطل هذه فقال قصيدة أولها :

لمن الديـــار ببُرقــه الرُّوحـــــان إذ لا نبيـــع زماننـــا بزمـــانِ

ولحم التهاجى منذ ذلك الحين بين الشاعرين:

---

(١) نقائض جرير والأخطل ص ١٩٧ .
(٢) الأغانى ١١ : ٦١ .

أما فى نقائض جرير والفرزدق فلا ذكر لإرسال الأخطل ابنه مالكاً إلى العراق ولا رشوة محمد بن عمير الأخطل ، وقد جاء فيه أن محمد بن عمير لما علم بمقدم الأخطل على بشر ناشده أن يفضل الفرزدق على جرير وذكّره مابينهما من صلات الرحم ، إذ أن أم عبد الله ومجاشع ولدى دارم كانت من تغلب . فلمّا دخل الأخطل على بشر وسأله عن الشاعرين قال له : أصلح الله الأمير ، أما الفرزدق فأشعر العرب ! وحينئذ قال الفرزدق قصيدته النونية يهجو فيها جريراً ويذكر تفضيل الأخطل إيّاه على الشعراء ويمدح بنى تغلب . ولايلبث جرير أن يجيبه عليها بنقيضته التى يهجوه فيها ويهجو الأخطل .

وهذا الخبر مروى فى نقائض جرير والأخطل على نحو أكثر إيجازاً ونصّه « قدم الأخطل على بشر بن مروان فسأله عن الفرزدق وجرير ، فقال الأخطل : أصلح الله الأمير ، الفرزدق أشعر العرب . فقال جرير يهجو الأخطل والفرزدق وهجا محمد بن عمير بن عطارد والقرين عبد الله بن حكيم المجاشعى »

ونحن نلاحظ أولاً مابين الخبرين من تناقض ، ففى حين نجد فى الخبر الأول أنّ جريراً يغضب حين يسمع كلمة الأخطل : جرير يغرف من بحر والفرزدق ينحت من صخر ، ويكون هذا القول سبب وقوع الهجاء بينه وبين الأخطل ، نجد فى الخبر الثانى هذا القول عينه منسوباً إلى مالك بن الأخطل ونجد الأخطل يرى فيه تفضيلاً مبيناً لجرير على خصمه الفرزدق .

وأنا لاأتردد فى رفض الخبر الأول ، لأن الحكم الذى أصدره الأخطل هو فى جانب جرير لافى جانب الفرزدق ، وأىّ بصير بالنقد يدرك أن من يغترف من بحر أشعر ممن ينحت فى صخر – وبذلك حكم الأخطل حين سمع هذا القول من ابنه فى رواية الخبر الثانية – وماكان لجرير أن يغضب من هذا الحكم وأن يهجو الأخطل بسببه .

ومما يثير الشكّ كذلك فى صحة الخبر ماجاء فيه من اجتماع الشعراء الثلاثة معاً فى مجلس بشر ، وهو يومئذ بالكوفة ، وقد جاء فى خبر مروىّ عن عمارة بن عقيل عن أبيه أن جريراً والأخطل التقيا عند عبد الملك بن مروان ، وقد كانا تهاجيا ولم ير أحدهما صاحبه[1] وهذا هو المرجّح .

وثمة أدلة من شعر جرير تؤيّد ماجاء فى بعض رويات الخبر الثانى من رشوة محمد بن عمير

---

(١) الأغانى ٨ : ٦٢ .

الأخطل ليفضل عليه الفرزدق فى مجلس بشر ومن ذاك قوله :

رشتك مجاشعُ شكـــراً بفَـــلس فلا يهنـــــيك رشوة من رشاكا

فالسبب فى تهاجى الشاعرين مرده إذن إلى حكم الأخطل بتفضيل الفرزدق على جرير فى مجلس بشر ، وهذا السبب كافٍ وحده لإثارة غضب جرير وشخصه عل الأخطل ولكنّ من الباحثين من راع أن ثمة أسباباً قبلية وراء هذه الخصومة ، وأن الأخطل ماانحاز إلى جانب الفرزدق إلاّ لكونه ساخطاً على جرير بسبب ميله إلى قبيلة قيس عِيلان ومدائحه فيها ، وكانت بين تغلب وقيس عيلان عدواة شديدة وحروب ضارية بالجزيرة ثارت فى أعقاب هزيمة قيس يوم مرج راهط ولجوئها إلى شمالى بلاد الشام ومزاحمتها تغلب على أراضيها ، ولذلك رأى هؤلاء الباحثون أن من الطبيعى « أن يفضل الأخطل الفرزدق وينحاز له ضد شاعر قيس ، بل يجلب عليه ، فلم يكن منشأ التفضيل الحكم الفنّى من حيث هو ، وإنما كان منشؤه الخصومة العنيفة بين تغلب وقيس » [1] .

ولعل من دواعى الأخذ بهذا الرأى أن شارح نقائض جرير والأخطل قد قدّم لها بمقدمة تحدَّث فيها عن حروب تغلب وقيس عيلان . والحق أن الأخطل لم يكن فى حكمه الذى أصدره يخضع لنزعة قبلية ولم يقله بدافع سخطه على قبيلة قيس ومن ظاهرها ، ولم يصدر حكمه ذاك على جرير لأنه كان يحطب فى حبل قبيلة قيس ، وقبل أن أبينّ دوافع حكمه أودّ أن أقرّر حقيقة تاريخية وأدبية ، تلك هى أن جريراً لم ينحز إلى قبيلة قيس ولم يمدحها فى شعره إلاّ بعد وقوع الهجاء بينه وبين الأخطل ، بل إنه مافعل ذلك إلا نكاية بالأخطل وإمعانا فى إغاظته . وحسبنا أن نرجع إلى مناقضات جرير الأولى مع الفرزدق فلن نجد فيها ذكراً لقيس عيلان ولا مديحاً لها . وقد دعته صلاته بولاة القيسية كذلك إلى أن يقول مديحاً فى هذه القبيلة ولكنّ أول والٍ قيسىّ اتصل به جرير ومدحه إنما كان الحجّاج بن يوسف الذى تولى إمارة البصرة سنة ٧٥ هـ ، أى بعد وفاة بشر بن مروان وبعد نشوب الهجاء بينه وبين الأخطل ، فكذلك نرى أنّ جريراً لما وقع الهجاء بينه وبين الأخطل أراد أن يغيظ الأخطل فأخذ يذكر إيقاع قيس بتغلب ويمدح هذه القبيلة ، فكان ذكره قيسا ومدائحه فيها نتيجة لوقوع الهجاء بينه وبين الأخطل ولم يكونا من أسبابه .

---

(١) الدكتور شوقى ضيف ، العصر الاسلامى ، ص ٢٥٣ .

وأود بعد هذا أن أجيب عن أسئلة ثلاثة : متى وقع الهجاء بين الشاعرين ؟ وماهو محتوى الحكم الذى أصدره الأخطل ؟ وأى الشاعرين كان البادىء بالهجاء ؟

إنَّ ابتداء التهاجى بين الشاعرين كان إبّان ولاية بشر بن مروان على الكوفة ، وقد وَلِيَ بشر الكوفة فى منتصف سنة ٧١ هـ بعيد فقتل مصعب بن الزبير ، ثم ضمّت إليه ولاية البصرة سنة ٧٣ هـ بعد عزل خالد بن عبد الله بن أسيد عنها ، وتوفى بشر سنة ٧٥ هـ[١] فابتداء التهاجى بينهما كان إذن إبّان هذه الحقبة . بل إننا نستطيع أن نعيّن زمانه على نحو أكثر دقة فنجعله قبل سنة ٧٣ هـ ، ذلك أننا لانجد جريراً فى مناقضاته الأولى مع الأخطل يتحدّث عن يوم البشر الذى أوقع فيه الجحّاف بن حكيم السُلمي ببنى تغلب وأسر فيه الأخطل ثم أطلق سراحه لأنّ آسريه ظنوه عبداً وقتل فيه ابنه أو أبوه فى بعض الروايات ، ولو أن المهاجاة بدأت بعده لما فات جريراً أن يتحدث عنه فى أولى مناقضاته ، وقد ذكره كثيراً فى مناقضاته اللاحقة وعيّر الأخطل بما أصابه وقومه يومئذ . وتعيّن المصادر زمن ذلك اليوم بعام ٧٣ هـ[٢] . وقد جاء فى شرح نقيضة جرير الأولى فى هجاء الأخطل فى التعليق على قوله :

ولقد شفَوْك من المكوّى جنبهُ والله أنزلـــــه بدار هَوان

أن المقصود بالمكوّى جنبه الشمرذى التغلبىّ ، وأنّ الجحّاف لمّا قتل بنى تغلب يوم البشر فأرادوا أن يقبروا قتلاهم أشار عليهم الشمرذى بتحريق القتلى فوقع شهاب على جنبه فأحرقه[٣] ، وهذا التفسير لايصحّ لأن تحريق القتلى إنما كان فى وقعة ماكسين لايوم البشر ، وكان الشمرذى التغلبى هو الذى تولى تحريقهم يومئذ ، وقال الجحّاف يذكر هذه الحادثة بعد إيقاعه ببنى تغلب يوم البشر :

لقد أوقدت نار الشمرذى بأرؤس عظام اللحى معر نزمات اللهازم
تُحش بأوصال من القوم بينها وبين الـرّجال الموقـديها محارم[٤]

ولم يشهد الشمرذى يوم البشر لأن قبيلة قيس قتلته قبل ذلك بالبليخ ، حسبما جاء فى شرح

---

(١) انظر تاريخ الطبرى ٥ : ١٢ — ٤٠

(٢) انظر الأغانى ١٢ : ٢٠٠ .

(٣) نقائض جرير والفرزدق ٢ : ٨٩٩ .

(٤) انظر تفصيل الخبر فى نقائض جرير والأخطل ص ٢٣٠ .

شرح البيت عينه . فجرير لايتحدّث إذن عن يوم البشر ، بل هو لم يذكر وقائع قيس وتغلب إلا فى نهاية نقيضته تلك ، وليس فيها ذكرُ لذلك اليوم . وقد يكونّ من المفيد أن أشير إلى أن البيت الذى ذكر فيه المكوّى جنبه لم يرد فى نقائض جرير والأخطل وإنما ورد فى نقائض جرير والفرزدق فقط .

ودليلٌ آخر يؤيّد ماذهبت إليه وهو أنّ جريراً هاجى سُراقة البارق وبشرٌ يومئذ بالكوفة ، وفى مقدمة نقيضته يتحدث جرير عن هجائه الأخطل [١] ، ومن هنا يستخلص أن مهاجاته الأخطل كانت قبل هجائه سراقة ، وحين كان بشر والياً على الكوفة وحدها .

وأنتقل بعد هذا إلى السؤال الثانى : ماهو محتوى الحكم الذى أصدره الأخطل يوم طلب إليه بشر المفاضلة بين الشاعرين ؟ وقد يبدو بدهياً أن المفاضلة إنما كانت بين الشاعرين من حيث جودة شعرهما وقدرتهما الهجائية ، وإحدى روايات خبر المفاضلة التى تقدم ذكرها تذكر أن الأخطل قال يومئذ : الفرزدق أشعر العرب . وإذا صحت هذه الرواية يكون الأخطل قد ناقض نفسه إذا أنه حكم آنفاً بالغلبة وةالتفوّق لجرير لدى سماعه حكم ابنه مالك على الشاعرين .وأنا لاأبعد أن يكون الأخطل قد فضل الفرزدق على جرير فى المقدرة الشعرية . ولكننا لانجد بين أيدينا خبراً موثوقاً يؤكد أن حكم الأخطل تناول الجانب الفنى لدى الشاعرين ، والأبيات التى يقال إن الأخطل قالها يومئذ لم تُقل يوم المفاضلة وإنما كانت جواباً على نقيضة جرير – على ما سأبيّن – وأنا أرجّح أن المفاضلة إنما كان مدارها على مكانة قبيلتى الشاعرين وشرفهما وأستدلّ على ماذهبت إليه من شعر جرير نفسه ، فهو يقول فى أولى مناقضاته مع الأخطل :

كذب الأخيطل إنّ قومى فيهم تاجُ الملوك وراية النعمان

وبديهٌ أن هذا القول إنما هو تكذيب للحكم الذى أصدره الأخطل فى مجلس بشر ، لأن جريراً كان البادىء بالهجاء – على ماسأبيّن بعد قليل – وتلك هى قصيدته الأولى فى هجاء الأخطل فجرير يكذب هنا الأخطل فى تفضيله قوم الفرزدق على قومه ، ولم يتعرض فى قصيدته هذه للجانب الفنىّ مما يدل على أن حكم الأخطل كان يدور حول منزلة القبيلتين لاحول مقدرة الشاعرين . وقد عاد جرير إلى نقض حكم الأخطل فى قصائده اللاحقة ، فيقول فى إحداها :

---

[١] انظر ديوان جرير ص ٣٠٢ (الصاوى) .

أتحكـــم للقيـــون كذبت إنّـــا ورثنـا المجد قبـــل تُراث عادِ [1]

وظاهرٌ أن التكذيب هنا إنما يقع على ماحكم به الأخطل من تفضيل قوم الفرزدق على قوم جرير ، ومن هنا نرى أن الأخطل لم ينقض فى حكمه فى مجلس بشر حكمه الفنى السابق على الشاعرين فضلاً عن أنه لم يتجن على جرير فى قوله إن قوم الفرزدق أشرف من قومه فتلك حقيقة تاريخيه لانزاع فيها وإن أبى جرير الإقرار بها . على أنه بعد وقوع الهجاء بين الشاعرين واتصال المناقضات بينهما لم يعد الأخطل يكتفى بتفضيل قوم الفرزدق على قوم جرير بل أخذ يفضل الفرزدق على خصمه جرير فى المقدرة الشعرية كذلك .

بقى أن أجيب عن السؤال الثالث وهو : مَن كان البادئ فى الهجاء وبين أيدينا ثلاثة أخبار يجعل أحدها جريراً البادئ بالهجاء ثم يأتى الأخطل فيجيبه [2] ، والثانى يجعل الأخطل البادئ بالهجاء ويجعل قصيدته النونيّة هى المشتملة على حكم التفضيل الذى قاله فى مجلس بشر ، وحين يسمع جرير هذه القصيدة يبادر إلى نقضها [3] . والثالث يجعل الفرزدق يبادر بهجاء جرير حين يسمع تفضيل الأخطل إيّاه على جرير فى مجلس بشر ، وحين تبلغ القصيدة جريراً يبادر إلى نقضها [4] . والقصائد الثلاث المقولة فى هذه المناسبة هى عينها فى جميع روايات الخبر وهى القصائد التى على النون .

ولكى نتبيّن أىّ هذه القصائد كان الأسبق ينبغى لنا الرجوع إليها وقراءتها قراءة متأنيّة والتفطّن إلى مااشتملت عليه من إشارات ومن معان ينقض بعضها بعضاً . وهذه القراءة تهدينا إلى أنّ جريراً كان هو البادئ بالهجاء وقصيدته كانت أولى المناقضات الثلاث .

وهذا يتفق مع ماعرفناه من طبيعة جرير الغضوب السريعة الانفعال ، والنزّاعة إلى المهارشة ومناجزة الخصوم ، فما يكاد يبلغه أن شاعراً ما تعرض لقومه بسوء أو فضل عليه الفرزدق حتى يتفلّت إليه وينهشه بلاذع هجائه ، ولهذا السبب كان الشعراء الطامحون إلى الشهرة يتحرّشون به ليجيبهم

---

(١) ديوان جرير ص ١٤٥ .
(٢) نقائض جرير والأخطل ص ١٩٧ ، ابن سلام ١ : ٤٧٤ ، والأغانى ٨ : ٣١٥ .
(٣) ابن سلام ١ : ٤٥١ ، والأغانى ١١ : ٦١ .
(٤) نقائض جرير والفرزدق ٢ : ٨٧٩ .

فيذيع صيتهم . وهو يشير إلى هذا فى بعض قوله يهجو التيم :

ونُبئت تَيْماً قد هجونى ليذكروا ... فهذا الذى لا يشتهون من الذكْر

وكان طبيعيا أن يبادر إلى هجاء الأخطل حين بلغه تفضيله قوم الفرزدق على قومه ومّما يجانب منطق الأمور أن يبدأ الأخطل فيقول قصيدة مطوّلة يهجو فيها جريراً ذاك الهجاء العنيف قبل أن يبدر من جرير مايسوّغ هذا الهجاء وكان حسبه لكى يُرْضِى محمد بن عمير – إن صح أنه فضل الفرزدق إرضاءً له وهو مالم يقم عليه دليل ، وقد ذهبت إلى أن الأخطل لم يقل إلاّ مارآه حقاً – أن يقول أبياتاً قليلة يفضل فيها الفرزدق على قرينه دون التعرض لهجاء جرير وفى الواقع وحين نقرأ نقيضة الأخطل يتضح لنا أنه إنما يردّ فيها على ماجاء فى قصيدة جرير وينقض عليه دعاويه .

ونقيضة جرير تبدأ بقوله :

لِمن الديار ببُرقة الرَّوحان ... إذ لانبيع زماننَا بزمان

وبعد المقدمة الغزلية ينصرف إلى هجاء مجاشع وشاعرها الفرزدق ، فإذا فرغ منه انتقل إلى هجاء الأخطل وقومه بنى تغلب ، ويستهل هذا الهجاء بإبطال حكم الأخطل لأنه فى سكر دائم ، والسكران لاحكم له :

ياذا العباءة إن بشراً قد قضى ... أن لاتجوز حكومةُ النّشوان

ثم يفضل قبيلة بكر على تغلب إغاظة له ويكذّب مازعمه الأخطل فى حكمه من أن قوم الفرزدق أشرف من قومه :

كذب الأخيطل إنّ قومى فيهم ... تاجُ الملوك وراية النُّعمان

وينتقل بعدئذ إلى تعداد مآثر قومه بنى يربوع وفرسانهم ووقائعهم الظافرة على أعدائهم ، وأخيراً يعرض لوقائع قيس وتغلب بالجزيرة فى أبيات قليلة لايذكر فيها من رجال قيس إلا الهذيل بن زُفر بن الحارث الذى أوقع ببنى تغلب فى يوم حزّة ويوم الكحُيل :

ترك الهُذيل هُذَيْل قيس فيكم ... قتلى يقبحّ روحها الملكان

وليس فى هذه الأبيات أية إشارة إلى يوم البشر لأنه لم يكن قد وقع بعدُ — على ما قدّمت — ثم يعود بعدئذ إلى هجاء تغلب والخوض فى أعراض نسائها وتعييرها بالنصرانية .

وينبغى أن أشير إلى أن بين روايتى القصيدة فى كل من نقائض جرير والفرزدق ونقائض جرير والأخطل اختلافاً غير يسير سواء من حيث النقص والزيادة أم فى ترتيب الأبيات أم فى روايتها .

وحين بلغت القصيدة الأخطل وجدها سانحة لإقحام نفسه بين الشاعرين والمشاركة فى هذه الحرب الهجائية ليذيع اسمه كما ذاع اسم جرير والفرزدق . بل لعله لم يقدم على إصدار حكمه فى مجلس بشر إلاّ لهذه الغاية .

فقال قصيدة ينقض بها قصيدة جرير استهلها بقوله :

بكر العواذل يبتدرن ملامتى والعالمون فكلّهم يلحانى [1]

وفى هذه القصيدة مايدّل صراحة على أنها قيلت جواباً عن قصيدة جرير ونقضاً لها فهو يقول فيها :

مابالُ قوم لاتغبُّ أذاتُهم قُعس الظهور من الحقين بطان
هم هيّجوا حربى ومالهُم بها لو واجهتهْم باللقاء يدان

فقد كان جرير هو الذى هيجّ هذه الحرب إذن ، وهو يقول فيها أيضاً :

أنسيت قتلى بالكلاب وحابسٍ وبكيت ويحك بُرقة الرّوحان

وجلىٌّ أنه يشير بهذا البيت إلى مطلع قصيدة جرير الذى يذكر فيه برقة الروحان . وفى النقيضة هجاءٌ لجرير وقومه ومديح لدارم وشاعرها الفرزدق وتفضيل لها على قبيلة جرير . ومما يلفت النظر أننا لانجد فيها تفضيلاً للفرزدق على جرير من حيث المقدرة الشعرية ، بل إننا لانجده يفضل الفرزدق على جرير إلاّ فى مواضع يسيرة من نقائضه اللاحقة . كقوله من إحداها :

---

(١) نقائض جرير والأخطل ص ٢١٩ . وقد لاحظ المحقق أنه دخل فى هذه القصيدة أبيات من نقيضة الفرزدق .

لمّا جرى هو والفرزدق لم يكن نزقاً ولا لمدى المئين صَبُورا [1]

و إنما كان يعمد دائماً إلى تفضيل قوم الفرزدق على قوم جرير .

ثم جاء الفرزدق فقال قصيدة على نفس الوزن والروىّ ينقض بها قصيدة جرير واستهلها بقوله :

يابن المراغة والهجاء إذا التقت أعناقــه وتماحك الخصمـــانِ [2]

وفيها إشارة صريحة إلى أن جريراً كان السابق عليه فى القول إذ أنه يتحدث عن هجاء جرير تغلب فيقول :

ماضرّ تغلب وائل أهجوتَهـــا أم بُلت حيث تناطح البحران

وفى القصيدة مديح لتغلب وذكر لوقائعها مع قيس عيلان وتعيير لقيس بهزائها فى هذه الحرب ، وإنما قال هذا مكافأة للأخطل حين فضله على جرير فى مجلس بشر . على هذا النحو تتابعت قصائد الشعراء الثلاثة ، وإن كنت لاأقطع بأن الأخطل سبق الفرزدق فى الردّ على جرير على أن مايعنينى فى المرتبة الأولى هو إثبات أن جريراً كان البادىء فى التحرش بالأخطل ومهاجاته .

---

(1) نقائض جرير الأخطل ص ١١٦ . (2) نقائض جرير الفرزدق ٢ : ٨٧٩ .

ملاحظات جديدة حول ظهور المماليك

الأستاذ أحمد فؤاد سيد
المعيد بكلية الآداب
جامعة عين شمس

لاريب أن ظهور المماليك فى ساحة التاريخ الإسلامى ، وما سطروه من صفحات مجيدة فى سجل هذا التاريخ ، ليعد مأثرة من أعظم مآثر الحضارة الإسلامية ؛ ولقد تضافرت على رفد خيوط هذه المأثرة العظيمة عوامل عدة ، يأتى فى مقدمتها مبدأ المساواة بين الناس الذى أرسته الشريعة الإسلامية ، وما أتت به هذه الشريعة من سنن وأحكام خاصة بمعاملة الرقيق وعتقهم وما استقر فى نفوس المسلمين من مفاهيم إنسانية ، تعدت حواجز العصبية الجنسية إلى آفاق رحبة ، أصبحت فيها الأخوة فى الدين ، هى الرابطة الوثيقة التى تجمع بين المسلمين ، دون النظر إلى عراقة الأصل ، ومفاخر الأنساب ، ووراثة الجاه والسلطان .

— وإذا كان الرق فى صدر الإسلام ، قد نُظِر إليه على أساس أنه نظام إجتماعى واقتصادى قائم ، ليس ثمة وسيلة للقضاء عليه دفعة واحدة ؛ فأقرّة الإسلام فى صورة تؤدى فى ذاتها إلى القضاء عليه تدريجيا ، عن طريق تحديد روافد الرق — وكانت كثيرة متعددة لدى الأمم القديمة ، فى رافدين هما : رق الحرب ، ورق الوراثة ؛ وتقييد هذين الرافدين وتضييقهم وفى نفس الوقت توسيع منافذ الرق إلى الحرية والعتق — بحيث شُبِّه ماقام الإسلام به — بأنه كمن عمد إلى جدول فحدد روافده وزاد فى

مصباته – فلاشك أن مصيره إلى النضوب[١] ؛ وبالإضافة إلى هذا قررت الشريعة الإسلامية – أنه لايحق للمسلم استرقاق أخيه المسلم المولود من أبوين حُرّين ؛ ولما كان الإسلام قد انتشر فى أغلب أرجاء المعمورة فقد أخرجت الشريعة الإسلامية بهذا الشرط قسما عظيما من العائلة البشرية من الوقوع فى ربقة الرق [٢] . وقد أوكل الإسلام هذا النظام الاجتماعى إلى التزام الأفراد فى المجتمعات الإسلامية بتعاليم الشريعة تجاه الرقيق ؛ مما أدّى فى رأينا إلى نتيجتين هامتين أولهما : التماسك والتكافل الاجتماعى فى المجتمعات الإسلامية ، وثانيهما : دخول هؤلاء العبيد فى دين الإسلام .

أما فى عصر الانتقال فى الحضارة الإسلامية – وهو يمتد فى رأينا من ظهور العنصر التركى كعنصر فتى متحمس لنصرة العقيدة السنية ونشر الإسلام فى ديار الحرب بقيام الدولتين الغزنوية والسلجوقية فى مطلع القرن الخامس الهجرى إلى سقوط القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية زعيمة العالم المسيحى أمام الأتراك العثمانيين فى القرن التاسع الهجرى – فقد تحول الرق إلى نظام سياسى يخضع لإشراف الحكومات والدول الإسلامية ؛ خاصة الدول الطرفية المثاغرة المتاخمة لديار الكفر التى عُنيت بجلب الرقيق بأعداد ضخمة وتربيتهم تربية إسلامية لاستخدامهم فى أغراض حربية وإدارية ؛ وإن لم يمنع هذا من استمرار القواعد الاجتماعية التى أقرها الإسلام تجاه الرقيق محل التطبيق والالتزام الفعلى من جانب الأفراد والدول على حد سواء .

– بل لعلنا نقول أن إشراف الحكومات الإسلامية على تجارة الرقيق العالمية ، سواء فى أسواق النخاسة العالمية المتاخمة لديار الإسلام ، أو فى الأسواق المحلية بالشرق الإسلامى ، قد أدى إلى إخضاع هذه التجارة المنكرة التى أقرها العالم آنذاك إلى مفاهيم إنسانية لم يعرفها العالم المتمدين من قبل ، ولم تراعها الدول العظمى الحديثة حين استخدموا الرقيق الإفريقى بصورة وحشية تأباها الإنسانية لتعمير العالم الجديد (أمريكا) . ، كما أدى فى نفس الوقت إلى نشر الإسلام بين أغلب الشعوب المتاخمة لديار الإسلام ، التى ظلت على الوثنية أو المسيحية أو اليهودية . إذ أتاح الكيان السياسى والإجتماعى الموحد للعالم الإسلامى – الذى كان يمتد من حدود الصين شرقا إلى الأندلس

---

(١) أنظر على عبد الواحد وافى : حقوق الإنسان فى الإسلام ، الطبعة الخامسة ، دار نهضة مصر ١٩٧٩ ، ص ٢٠٠ – ٢١٩ ، ص ٢٠٢ .

(٢) أنظر أحمد شفيق باشا : الرق فى الإسلام ، ترجمه عن الفرنسية أحمد زكى ، الطبعة الأولى ، المطبعة الأهلية الأميرية ببولاق ١٣٠٩ هـ ، ١٨٩٢ م ، ص ٥٤ – ٩٤ ، ص ٥٦ .

غربا ، ومن جنوب أوربا شمالا إلى أواسط أفريقيا جنوبا – للخلافة الإسلامية والدويلات الطرفية المثاغرة التابعة لها ، توجيه هذه التجارة العالمية توجيهاً يخدم فى النهاية أسمى الأغراض السياسية والدينية للخلافة ، وهى نشر الإسلام فى الأرضين .

– لقد عمدت الخلافة الإسلامية ، والدويلات الطرفية التابعة لها ، على انتهاج خطة دينية سياسية بعيدة النظر واسعة الأفق ، ترمى إلى استخدام تجارة الرقيق العالمية كوسيلة لنشر النفوذ السياسى والحضارى والعسكرى لديار الإسلام ، على حساب دار الحرب بالوسائل السلمية والحضارية والعسكرية .، عن طريق اتخاذ المماليك المحاربين من نفس الجنس المعادى لدار الإسلام ، وتربيتهم تربية إسلامية فى ديار الإسلام . ثم الرمى بهم فى وجوه أهليهم لمحاربتهم .

– فنجد أن الدولة السامانية فى فرغانة . وبخارا (روسيا الحالية) – ومن بعدهم الغزنويين ثم سلاجقة إيران فى غَزْنة (أفغانستان) – والدولة الخوارزمية فى خوارزم (غرب إيران حالياً) قد استخدموا المماليك الترك لمحاربة « كافرترك » الذين عرفوا فيما بعد بالمغول أو التتار .، ونجد الحمدانيين ومن بعدهم سلاجقة العراق والشام وآسيا الصغرى ، قد استخدموا المماليك الروم (أى اليونان والأرمن) والفرنج والبيزنطيين والصقالبة (أى شعوب السلاف والجرمان وشرق أوربا) لمحاربة البيزنطيين .، كما استخدم الأغالبة ثم الفاطميون الروم والصقالبة أيضا لجهاد البيزنطيين فى البحر ؛ فى حين استخدم الأيوبيون المماليك الأرمن (الأكراد والجراكسة) والروم والتركبلى (خليط من الترك واليونان الذين توالدوا بآسيا الصغرى) والفرنج لمحاربة الصليبيين ، ثم اتخذ الأيوبيون المماليك القفجاق المغول ، منذ عصر السلطان الصالح نجم الدين أيوب ، الذى استقوى فى أيامه الخطر المغولى ، لمحاربة المغول .

– ويشهد التاريخ أن المماليك فى كل هذه الأحوال قد آثروا محاربة أهليهم وهزيمتهم ، بعد أن تمكن الإسلام من قلوبهم بحيث وأد الولاء للدين الجديد لديهم ، كل خلجة من خلجات الولاء الجنسى فى نفوسهم .

– والواقع أن أهم مايميز نظام الرق فى تاريخ الإسلام هو اقترانه بفكرة التمييز بين دار الإسلام ودار الحرب ، القائمة على أساس الدين ، وعدم اكتراثه بفكرة التمييز العنصرى ، القائمة على أساس الجنس ولون البشرة ؛ إذ وقف الجغرافيون والمفكرون المسلمون ، موقفا علميا ناضجا من مسألة

اختلاف لون البشرة والشعر والملامح بين البشر ، ففسروا اختلافها على أساس اختلاف المناخ والبيئة السائدة فى الأقاليم المعمورة من العالم[١] ؛ وهم يعقدون المقارنة استنادا على هذا المفهوم العلمى بين العبيد السودان وبين العبيد الأتراك المجلوبين إلى ديار الإسلام ، والمقصود بالأتراك فى المصطلح الخاص بالرقيق بالشرق الإسلامى بيض البشرة سواء أكانوا آسيويين أو أوربيين ، ويوضح مفكروا الإسلام أثر الظروف المناخية والبيئية التى عاشها هؤلاء الرقيق فى مواطنهم الأولى ، على ملامحهم وبشرتهم وطباعهم ، حتى بعد جلبهم إلى ديار الإسلام ، رغم تغيير البيئة والأغذية [٢] ؛ ولا يخفى من هذه المقارنات ما وَقَرَ سَلَفًا فى ذهن هؤلاء الجغرافيين من الرقى الحضارى لديار الإسلام عن الأقاليم المجاورة لها ؛ بل هم يجدون فى كل عنصر من العناصر الجنسية التى جُلِبَت كرقيق إلى دار الإسلام ، مثالب أخلاقية ، تَرَفَّع عنها المسلمون بسبب تعاليم الشريعة الإسلامية[٣] .

– والطريف أن مفكرى الإسلام قد لاحظوا أن السودان من البشر أكثر عددا من البيضان ، وأنه يكفى هذا وحده للسودان فخرا[٤] ؛ بل نجد الجاحظ يؤلف رسالة فريدة وطريفة بعنوان « فخر السودان على البيضان » ذكر فيها أن نبى الإسلام قد بُعِثَ لأجناس العالم أجمع لقوله ﷺ « بُعِثْتُ للأسود والأحمر » ، ثم أخذ الجاحظ يتتبع رجالات الإسلام من الصحابة والتابعين الذين أبلوا فى الإسلام بلاءاً حسنا ، سواء فى مجال الجهاد أو التقوى أو الإدارة أو العلم . ثم أوضح كيف أن أغلب شعوب الأرض تندرج فى عداد السودان ؛ لأنه يعد الصينين وصفر البشرة والهنود وسكان جزر البحار الشرقية والأفارقة من القبط والنوبة والأحباش والبربر من السودان ، كما ينص على أن العرب أنفسهم يندرجون فى عداد السودان [٥] .

---

(١) انظر الاصطخرى : المسالك والممالك ، تحقيق محمد جابر عبد العال ، القاهرة ، مجموعة تراثنا ، ١٣٨١ هـ ، ١٩٦١ م ص ١٦ .

(٢) انظر ابن رستة : كتاب الأعلاق النفسية ، طبع بمدينة ليدن ، مطبعة بريل ، ١٩٨١ م ، ص ١٠١ – ١٠٢ .

(٣) ابن رسته : الأعلاق النفيسة ، ص ١٠١ – ١٠٢ .

(٤) ابن الفقيه : مختصر البلدان ، طبع بمدينة ليدن ، مطبعة بريل ، ١٣٠٢ هـ ، ص ١١٩ ، س ١٤ – ١٥ .

(٥) انظر الجاحظ : فضل السودان على البيضان ، مجوعة رسائل الجاحظ ، الجزء الأول ، تحقيق عبد السلام هارون ، نشر مكتبة الخانجى بمصر ، والمتنبى ببغداد ، سنة ١٩٦٥ ، ص ١٧٣ – ٢٢٦ .

– والتفرقة بين دار الإسلام ودار الحرب ، توضح أحكامها ، كتب الأحكام السلطانية وكتب الفقه[١] كما تتضح أيضا فى كتب المسالك والممالك ؛ حتى أن كثيرا من الجغرافيين المسلمين ذكروا فى مقدمة مؤلفاتهم أو خلالها ، أنهم قد اقتصروا على وصف ممالك دار الإسلام ، ولم يعنوا بوصف ممالك دار الكفر ؛ وإن استثنينا منهم قدامة بن جعفر وابن خرداذبة واليعقوبى ؛ الذى ذكر فى كتابه أنه خص بلاد الروم (ممتلكات الدولة البيزنطية) بمؤلف خاص – لم يصل إلينا للأسف – والجدير بالذكر أن هؤلاء الجغرافيين كانوا يستمدون معلوماتهم عن دار الكفر من أسرى المسلمين الذين تم افتدائهم ، أو عن الفيوج – أى سعاة البريد – أو من السفراء أو الرحالة الذين ارتحلوا إلى هذه الديار .

– لقد قسم الجغرافيون المسلمون ، منذ القرن الرابع الهجرى ، بلاد الإسلام إلى عشرين إقليما ، وجعلوا حدود ديار الإسلام طولا من حد فرغانة (على حدود الصين) شرقا ، حتى تقطع حراسان وإقليم الجبال والعراق وديار العرب إلى سواحل اليمن ، نحو مسيرة خمسة أشهر ؛ وعرضا من بلد الروم أى القسطنطينية ، حتى تقطع الشام والجزيرة والعراق وفارس وكرمان إلى أرض المنصورة (بالهند) ، على شط بحر فارس نحو مسيرة أربعة أشهر [٢] . والطريف أن بعض هؤلاء الجغرافيين ، لم يذكر فى طول الإسلام حد المغرب إلى الأندلس ، لأنها مثل الكم فى الثوب ، إذ أن جنوب مصر وهى بلاد السودان لم يكن الإسلام قد انتشر بها بعد ، وكذلك كان يقع فى شمال المغرب بحر الروم وديار الكفر[٣] ؛ واعتبروا أن قصبة مملكة الإسلام بلد العراق وعلى أساسها يحدد المشرق والمغرب والشمال والجنوب [٤] .

---

(١) انظر الماوردى : الأحكام السلطانية ، طبع بمطبعة الوطن بمصر ، ١٢٩٨ ، ص ٣٦ ، وص ٥٤ .، حيث يتتبع الماوردى أحكام الجهاد ، وانظر الجوينى : غياث الأمم فى التياث الظلم ، تحقيق فؤاد عبد المنعم ، ومصطفى حلمى ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ١٤٤ ، ص ١٥٦ ؛ والجدير بالملاحظة أن الجوينى ، قد زاد على فصول الماوردى فى هذا الموضوع ، فصلا يبدو أنه لم يكن مطروقا لدى فقهاء الإسلام قبل القرن الرابع الهجرى ، بسبب القوة السياسية والعسكرية العظمى التى تمتع بها الإسلام فى القرون الأربعة الأولى ؛ وقد عنون الجوينى فصله الجديد بـ « إذا وطىء الكفار بلاد الإسلام » أنظر غياث الأمم ، ص ١٩١ .

(٢) انظر الاصطخرى : المالسك والممالك ، ص ١٥ – ١٦ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٢٩ ، س ١٥ – س ٢٣ ، ابن رسته : الأعلاق النفسية ، ص ١١٧ .

(٤) قدامه بن جعفر : كتاب الخراج ، نبذة منه ، تحقيق دى غوية ، بمدينة ليدن ، مطبعة بريل ١٩٨٩ م ، ص ٢٣٤ .

– أما دار الكفر أو دار الحرب فكانت عند ظهور الإسلام أربعة ممالك عظمى ، مملكة فارس ومملكة الروم ومملكة الهند ومملكة الصين ؛ فلما جاء الإسلام أخذ من كل مملكة بنصيب ، فاستولى على مملكة فارس كلها ، وأخذ من مملكة الروم الشام ومصر والمغرب والأندلس ، وأخذ من مملكة الهند ما اتصل بأرض المنصورة والملتان إلى كابل وطرف أعلى طبارستان ، وأخذ من مملكة الصين ماوراء النهر ؛ فانضافت هذه الممالك العظيمة إلى ديار الإسلام ، وزادت مملكة الإسلام بما اجتمع إليها من أطراف هذه الممالك(١) . وهكذا ؛ أصبحت الأمم والأجيال المخالفة للإسلام مكتنفة له من جميع أطرافه ونهايات أعماله ، منهم المتقارب من دار مملكته ومنهم المتباعد عنها (٢) ، ومنهم من انتظمت ممالكهم بالديانات والآداب والحكم وتقويم العمارات بالسياسة ، ومنهم من أهمل هذه الخصال(٣) .

– وظلت الشعوب والجماعات المتاخمة لديار الإسلام تتبع ماوراءها من ممالك دار الحرب العظمى ؛ فمملكة الروم تدخل فيها حدود الصقالبة ومن جاورهم من الروس والسرير واللان والأرمن ومن دان بالنصرانية ، ومملكة الصين تدخل فيها سائر بلدان الأتراك وبعض التبت ومن دان بدين الأوثان منهم ، ومملكة الهند تدخل فيها السند وقشمير وطرف من التبت ومن دان بدينهم ، أما بلاد النوبة والحبشة فكانوا نصارى يرتسمون بمذاهب الروم (٤) ؛ ولما كان المسلمون أكثر حذرا تجاه الروم من حذرهم تجاه بقية صنوف أعدائهم(٥) ، فإن بعض الجغرافيين المسلمين قد ضم البلاد الواقعة مابين الأتراك وبلد الروم من الصقالبة وسائر الأمم إلى بلد الروم .(٦)

– كذلك ظلت بعض الشعوب والأمم المتاخمة لبلاد الإسلام ، تعد من جملة ديار الحرب ، وذلك لتبعيتها للممالك العظمى التى لم تعتنق الإسلام ، والتى تقع مناطق نفوذها على الطرف الأخر من مواطن هذه الشعوب والأمم ؛ لذلك كان شمال الأندلس يعد فى نظر الجغرافيين المسلمين من بلاد الشرك أى داراً للحرب(٧) ، وكان يتاخم هذه البلاد أمّه من أهل الشرك يقال لها علجشكش ، وهى

---

(١) انظر الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٦ – ١٧ .

(٢) قدامة بن جعفر : كتاب الخراج ، ص ٢٥٢ .

(٣) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ١٦ .

(٤) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٦ ؛ اليعقوبى : كتاب البلدان ، طبع مدينة ليدن ، مطبعة بريل ١٣٠٢ هـ ، ص ٣٣٤ ، س ٦ – ٧ .

(٥) قدامة بن جعفر : كتاب الخراج ، ص ٢٥٢ – ٢٥٣ .

(٦) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٦ .

(٧) ابن الفقيه : مختصر البلدان ص ٨٢ .

قريبة من البحر[١] ؛ كما تاخم بلاد الأندلس من الشمال أُمّة أخرى من أهل الشرك عرفت بالجلالقة[٢] ؛ كذلك كانت جزائر الروم المشهورة تدخل فى عداد دار الحرب وهى جزيرة قبرس وجزيرة إقريطش (كريت) وجزيرة الذهب – وبها كان يخصى الخدم – وجزيرة الفضة وجزيرة سقلية (صقلية)[٣] ؛ وكانت مدينة رومية (روما) تعد أيضا فى جملة دار الحرب[٤] .

– والواقع أن تقسيم العالم المعمور إلى دار إسلام ودار حرب لم يكن تقسيما نظريا لايراعى من حيث التطبيق الفعلى ، بل كان موضع التزام من جميع سكان العالم « فلا يدخل هؤلاء أرض هؤلاء ولا هؤلاء إلى هؤلاء »[٥] ؛ ونتيجة لحرص الحكومات الإسلامية على الدفاع عن بيضة الإسلام وعلى الجهاد فى سبيل نشره فى الآفاق ، اتخذ المسلمون « الثغور »[٦] ، والأبواب[٧] والعواصم[٨] والرباطات[٩] ، لتكون مراكز وحاميات عسكرية يتجمع فيها الغزاة أى المتطوعين من ديار الإسلام للجهاد فى سبيل الله ،

(١) نفس المصدر ، ص ٨٧ آخر سطر .

(٢) اليعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٣٥٤ – ٣٥٥ .

(٣) ابن خرداذبه : المسالك والممالك ، طبع ليدن ١٨٨٩ م ، ص ١١٢ .
نفس المصدر ، ص ١٠٤ – ١٠٦ .

(٤) نفس المصدر ، ص ١٠٤ – ١٠٦ .

(٥) ابن الفقيه : مختصر البلدان ، ص ٥ .

(٦) عن ثغور الإسلام : وهى المدن الواقعة فى مواجهة دار الحرب ، راجع باباً مفصلاً عند قدامه بن جعفر فى كتاب الخراج ، ص ٢٥٢ – ٢٦٦ .

(٧) يفيد ابن خرداذبه أن الأبواب فى مصطلح الثغور ، هى أفواه شعاب على جبال ، يُبنى فيهاالحصون ، ويَذكر منها « باب اللان » و « باب لاذقة » ومدينة سمند » ؛ وأن البلاد الواقعة خلف هذه الأبواب كانت فى يد الخزر . (راجع ابن خرداذبه : المسالك والممالك ص ١٢٣ – ١٢٤) ويقول قدامه : إنما سميت أبوابا لأنها بنيت على طرق فى الجبل ، راجع كتاب الخراج ص ٢٥٩ . ، ولقد أفاد المقدسى أن أهم الأبواب فى مواجهة بلاد الروم مدينة « باب الأبواب » أو « دربند » ومدينة « ملازكرد » ، انظر المقدسى : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، طبع ليدن ١٩٠٦ م ، ص ٣٧٣ – ٣٧٤ ؛ كما أفاد أن مدينة باب الأبواب على بحر الخزر كانت محصنة ، وبها حائط قِبَل الخزر ، وله ثلاثة أبواب وبها عدة أبواب من قبل البحر وقبل الإسلام ، والحائط قد مد من الجبل إلى وسط البحيرة ، عليه أبرجة فيها مساجد وحرّاس ، والجامع وسط البلد (انظر المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٣٧٦ ، ٣٨٠) ويبدو أن نظام الأبواب قد أخذ به الروم البيزنطيون أيضا ، فيذكر ابن خرداذبه ، أنه كان لمدينة القسطنطينية من الجانب الجنوبى أبوابا كثيرة للحرب (راجع ابن خرداذبه : المسالك والممالك ، ص ١٠٣ – ١٠٤).

(٨) أفاد قدامه بن جعفر أن العواصم ، هى عواصم الثغور وماوراءها إلى المسلمين من بلدان الإسلام . وإنما سمى كل واحد منها عاصما ، لانه يعصم الثغر ويمده فى أوقات النفير، ص ٢٥٣ .

(٩) اشتق اسم الرباط من المرابطة للجهاد ، وكان يسكن هذه الأربطة الغزاة ، حيث يشتغلون بالعلم وقراءة القرآن ، ويغلب عليهم التصوف . انظر المقريزى : الخطط ، طبع بمطبعة النيل بمصر ، ١٣٢٦ هـ ، ج ٤ ، ص ٢٩٢ ؛ وانظر عن بعض الأربطة الإسلامية فى مواجهة الروم والخزر ، المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٣٦٨ س ١ ، ص ٣٧٣ ، ٣٧٤ . وانظر أيضا قدامة بن جعفر : كتاب الخراج ص ٢٥٣ .

وكان يجمع كل هذه التحصينات الحربية للمسلمين فى مواجهة دار الحرب اسم « الثغور » .

– وكانت ثغور الإسلام التى بنيت لحمايته من جميع الممالك والشعوب المحيطة به والمعادية له فى دار الحرب خمس ثغور رئيسية : ثغور الروم[١] ، وثغور الديلم وجيلان[٢] ، وثغر الترك[٣] ، وثغر البُجة والنوبة[٤] ، وثغور الغرب[٥] ؛ وفى رأى قدامة بن جعفر أن أهم ثغور الإسلام هى الثغور المواجهة للروم ، « فينبغى أن لايكون المسلمون لصنوف أعدائهم أشد حذرا منهم للروم[٦] » ، ذلك لأن المسلمين لايكادوا يغزون الترك لقول النبى تاركوا الترك ماتركوكم[٧] ؛ أما الاصطخرى فيخالف رأى قدامة بقوله : « ومستفيض أنه ليس فى الإسلام دار حرب هم أشد شوكة من الترك »[٨] .

– والملاحظ أن ثغور الروم كانت تنقسم إلى ثغور برية وثغور بحرية وثغور يجتمع فيها الأمران وتقع المغازى من أهله فى البر والبحر[٩] ؛ فالثغور البحرية على الإطلاق سواحل الشام ومصر كلها[١٠] ، والمجتمع فيها الأمران الثغور المعروفة بالشامية ومايليها عن يمينها وجهة الشمال منها ، وهى الثغور المعروفة بالجزرية ثم مايليها عن يمينها أيضا ومن جهة الشمال وهى الثغور المسماة بالبكرية[١١] ؛ فى حين كانت الثغور البرية فقط تمتد عن يمين الثغور البكرية من حد الخزر من أرمينية إلى خوارزم وهى التى سميت الأبواب لأنها بُنِيَت على طرق فى الجبل[١٢] ؛ وكانت تخرج من ثغور الروم الغزاة المسلحون فى أغلب فصول العام ، وعرفت هذه الغزوات بـ « الربيعية والصوائف والشواتى »[١٣] .

– أما ثغر الترك فكان بخراسان ويسمى نوشجان ، وهو وراء سمرقند فى المشرق بنحو ستين فرسخا نحو الشاش وفرغانة ، إذ كان للترك برية ممايلى جرجان يخرجون منها وكان أكثرهم مجوس ومنهم زنادقة[١٤] ؛ فكان ولاة ماوراء النهر المسلمون يقيمون إما بسمرقند وإما بالشاش وفرغانة فى وجوه الترك

---

(١) عنها انظر قدامة : كتاب الخراج ، ص ٢٥٢ – ٢٥٩ .

(٢) عنها انظر نفس المصدر ، ص ٢٦١ .

(٣) عنها نفس المصدر ، ص ٢٦١ – ٢٦٥ .

(٤) عنها انظر نفس المصدر ، ص ٢٦٥ .

(٥) عنها انظر نفس المصدر ، ص ٢٦٥ – ٢٦٦ .

(٦) نفس المصدر ، ص ٢٥٢ .

(٧) راجع نفس المصدر ، ص ٢٦٢ .

(٨) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ١٦٣ .

(٩) قدامة : المصدر السابق ، ص ٢٥٣ .

(١٠) نفس المصدر ، ص ٢٥٥ .

(١١) نفس المصدر ، ص ٢٥٣ – ٢٥٤ .

(١٢) نفس المصدر ، ص ٢٥٩ .

(١٣) نفس المصدر ، ص ٢٥٦ .

(١٤) انظر قدامه بن جعفر : كتاب الخراج ، ص ٢٦١ – ٢٦٢ ، ويذكر قدامه أن مقاتلة نوشنجان كانوا من نفس جنس الترك الذين انخرطوا فى خدمة ولاة ماوراء النهر من المسلمين ، فكانوا يقيمون فى مدينة واحدة على شط بحيرة ، وكان عددهم=

ثم أقاموا ببخارا[١] ؛ هذا من الطرف الشرق لدار الإسلام المواجه لثغر الترك ؛ أما من الطرف الغربى المواجه لهذا الثغر فقد كان أهل خوارزم هم ثغر المسلمين فى وجه الترك يمنعونهم من دار الإسلام ، واعتبرت الدولة الخوارزمية جميع ماوراء النهر حين ضمته إلى ممتلكاتها ثغر يُبَلِّغْهُم نفير العدو .[٢]

– أما ثغر البُجَة والنوبة ، فكانوا مصالحون[٣] على ضريبة تسمى « البُقْط »[٤] ، وكانت ضريبة عينية من القمح والعبيد تؤدى إلى والى مصر وذلك منذ الفتح العربى لها ، ولم يكن بين البجة والنوبة وبين المسلمين محاربة[٥] ، خاصة وأن الخليفة المعتصم العباسى قد جدد هذه المعاهدة فى القرن الثالث الهجرى ، لضمان حصوله على رقيق السودان[٦] ؛ أما ثغور الغرب فأهمها القيروان وتاهرت وفارس والأندلس[٧] .

– كانت دار الإسلام إذاً على عكس بقية أرجاء العالم فى ذلك الوقت تشغل أضخم مساحة فى العالم المعمور ، وكانت حدود أقاليمها متصلة ، متطردة الاتصال طولا وعرضا ، تجمعها شريعة واحدة ولغة واحدة ، وهدف سامى موحد هو نشر الإسلام فى الأرضين . ومع ظهور الدويلات الطرفية المستقلة فى أطراف العالم الإسلامى ؛ ورغم تعدد خلفاء الإسلام ، خليفة عباسى فى بغداد ، وخليفة أموى فى قرطبة ، وخليفة فاطمى فى المهدية ثم القاهرة ؛ فلقد ظلت التبعية الروحية للخلافة العباسية ببغداد أو للخلافة الفاطمية بمصر ، تكون إطاراً روحيا موحداً لأمة الإسلام ؛ فى حين تناثرت أقاليم وبلدان ديار الحرب ، وتعددت أديانها ، وتشعبت لغاتها ولهجاتها ، وتضاربت مصالحها وأهدافها .

= عشرون ألف رجل بديوان – أى مسجلين فى ديوان العطاء – ولم يكن فى الأتراك أشد منهم ، وهم يحسبون عشرة بإزاء مائه من الخزلجية . أنظر قدامه : كتاب الخراج ص ٢٦٢ – ٢٦٣ .

(١) الاصطخرى : المسالك والممالك، ص١٧٦ ، س١١ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٦٣ .

(٣) عن ذكر بلاد النوبة والبجة وأحوالهم ، راجع الباب الثامن من كتاب الخراج لقدامه ابن جعفر ، وهو لايزال مخطوطات ، ولم ينشر ضمن النبذ التى نشرها دى غويه من هذا الكتاب ، ومن كتاب الخراج لقدامه نُسخة مخطوطة كاملة بدار الكتب المصرية ، برقم ١٩٧١ فقه حنفى .

(٤) راجع المقريزى : الخطط ، طبع مطبعة النيل بمصر سنة ١٣٢٤ هـ ، ج ١ ، ص ٣٢٢ – ٣٢٧ .

(٥) قدامة بن جعفر : كتاب الخراج ، الباب الثامن – مخطوط .

(٦) المقريزى : الخطط ج ١ ص ٣٢٥ حيث يقول : « ولم يزل الرسم جارياً بدفع البقط على هذا التقرير ، ويُدفع إليهم ماأجراه المعتصم ، إلى أن قَدِمَتْ الدولة الفاطمية إلى مصر » .

(٧) قدامة بن جعفر : كتاب الخراج ، ص٢٦٥–٢٦٦ .

– وساعدت كل هذه الظروف الحكومات الإسلامية ، على استغلال الأوضاع السياسية والاقتصادية العالمية ، لصالح أهداف الدعوى الإسلامية ، وتوجيه هذه الأوضاع وجهة تخدم أهداف العالم الإسلامى ؛ بحيث أننا نلاحظ ملاحظة على قدر كبير من الأهمية ، وهى أنه منذ القرن الثالث الهجرى الذى شهد تسجيل الخليفة المعتصم للمماليك الترك ، لأول مرة فى الإسلام فى ديوان العطاء(١) وماتبع هذا من تعميم تسجيل المماليك فى ديوان العطاء كجند محاربين نظاميين ، فى جيوش الخلافة العباسية بالعراق ثم الخلافة الفاطمية بمصر ، ثم فى الدويلات والسلطنات المستقلة فى كافة أرجاء العالم الإسلامى ؛ اتخذت الحكومات الإسلامية من جميع الأجناس والشعوب المستوطنين لديار الحرب ، مماليكا نشأوا على الإسلام بعد أن جلبوا إلى دياره صغارا ، فتحمسوا له لحداثة عهدهم باعتناقه ، بحيث أمدوا الجيوش الإسلامية بدماء جديدة ، ودفعة معنوية وروحية جديدة ، حين فترت معنويات العرب ، الذين كانوا قوام الجيوش الإسلامية فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، وعلى أيديهم تمت الفتوحات الإسلامية الضخمة المبكرة .

(١) قدّم لنا اليعقوبى (ت ٢٨٤ هـ) ، تفاصيلاً وافية جداً لهذا الحَدَث الهام فى تاريخ الإسلام ، فأفاد أن الخليفة المعتصم العباسى عهد إلى الأمير نوح بن أسد الساماني ، أمير الدولة السامانية بسمرقند ، فى شراء المماليك الترك له ؛ كما اشترى جميع المماليك الأتراك الذين بأيدى الناس فى بغداد ، وأسكنهم مدينة سُرّ من رأى التى بناها خصيصاً من أجلهم سنة ٢٢٣ هـ ، وكان هؤلاء الأتراك فى ذلك الوقت عجم ، أى لايتكلمون العربية ؛ وأغلب الظن أن هؤلاء المماليك كانوا من الجنس المغولى ، إذ أن المعتصم قد شبّه سحنهم بوجه البومة ؛ ولقد أفرد المعتصم قطائعهم عن قطائع الناس جميعا « وجعلهم معتزلين عنهم ، لا يختلطون بقوم من المولّدين ، ثم اشترى لهم الجوارى فأزوجهم منهن ، ومنعهم أن يتزوجوا أو يصاهروا إلى أحد من المولدين ، إلى أن ينشأ الولد فيتزوج بعضهم إلى بعض ، وأجرى الجوارى الأتراك أرزاقا قائمة ، وأثبت أسماءهم فى الدواوين ، فلم يكن أحد منهم يطلق امرأته ولا يفارقها » ؛ كما أنشأ المعتصم بسامراء سوق الرقيق فى مربعة فيها طرق مُتشعبه فيها الحجر والغرف والحوانيت للرقيق . كذلك أفاد اليعقوبى أن قطائع الخزر كانت مجاورة لقطائع التُرك ، كما كانت هناك قطائع للفراغنة والأسروشنية (وهى عَناصر فارسية) وكانت هناك قطائع للمغاربة (وهم من المصريين من عرب الحوف) انظر هذه التفاصيل عند اليعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٢٥٤ – ٢٦٩ ؛ ويبدو أن تسجيل المعتصم للمماليك الأتراك فى ديوان العطاء ، هو الذى دفع الجاحظ لتأليف رسالته المشهورة عن فضل الترك ، ولقد حقق هذه الرسالة الأستاذ عبد السلام هارون ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ ، نشر مكتبة الخانجى بمصر فى جزأين ؛ وقد أفاد السيوطى ، أن أول من اتخذ الأتراك واستعملهم على الأعمال وترك العرب ، الخليفة المنصور ، وأول من أدخل الأتراك فى الديوان ، وأكثر من جلبهم وشرائهم المعتصم ، وهو أول من تزى بزى الأتراك ، ولبس التاج ورفض زى العرب وتَرَك سكنى بغداد ؛ وأول ماتحكمت الأتراك فى الخلفاء من قتلة المتوكل ، انظر السيوطى : الوسائل إلى مسامرة الأوائل ، تحقيق أسعد طلس ، بغداد ١٩٥٠ ، ص ١٠٢ .

– ولقد أوضح الاصطخرى فى نص طويل – فضائل الجند الأتراك « على سائر الأجناس فى البأس والجرأة والشجاعة والإقدام ، وأنهم لحسن الطاعة والهيئة فى الملبس والزى السلطانى صاروا حاشية الخلفاء وثقاتهم ورؤساء عساكرهم » ، وأشار إلى أن ملوك الدولة السامانية أمنع ملوك الإسلام وأكثرهم جيوشا وأقواهم بأسا ، لاستخدامهم الأتراك المملكون والأحرار فى جيوشهم . ولم يفت الاصطخرى التنبيه على أن لاتخاذ الأجناد المماليك فوائد لاتتوفر فى الأجناد الأحرار ، ذلك لأنهم فى حالة انكسار الجيش وهزيمته ، يرجعون جميعا إلى مكان واحد هو عاصمة الدولة ، أما الأحرار فهم يتفرقون فى المدن والقرى عند أهليهم ؛ ثم يتتبع الاصطخرى أشهر قواد ورجال حاشية الخلافة من العنصر التركى ، ويعود ليؤكد أن قوة جيوش ملوك السامانية الفرس ملوك سمرقند وبخارا وفرغانة ، مردّة اعتمادهم على الجند الأتراك [١] ؛ وقد أكد هذه الحقيقة الرحالة المقدسى الذى ذكر أنه « كان بشُهْرستان جيشان جيش من الديلم والآخر من ترك سامان »[٢] ؛ كما أفاد المؤرخون أن المعتصم حين أراد شراء المماليك الأتراك والإكثار منهم ، قد عهد بهذه المهمة إلى الأمير نوح بن أسد السامانى[٣] ، الذى كان يؤدى جزءا من الأموال المقررة عليه تجاه الخلافة العباسية على هيئة مماليك ، كان أحدهم جد أحمد بن طولون الذى استقل بمصر وأسس بها أول دولة مستقلة عن الخلافة ، إذ كان جده من الأتراك التغزغز الذين أرسلهم الأمير السامانى للخليفة المعتصم[٤] .

– ويبدو أن تسجيل المماليك فى ديوان العطاء ، أصبح أمرا مستقرا فى دواوين الخلافة العباسية بعد عصر المعتصم ؛ فنسمع أن الخليفة المتوكل ، بعد بنائه لمدينة الجعفرية سنة ٢٤٧ هجرية كان من جملة دواوينه ، « ديوان الجند والشاكرية » ، « ديوان الموالى والغلمان »[٥] ، ولاشك أن تسجيل المماليك الأتراك فى ديوان العطاء ، الذى كان من قبل قاصرا على العرب ، قد أثار النعرة العربية للدولة الحمدانية فى بلاد الشام والجزيرة الفراتية ، فكتب شاعرهم المتنبى أبياتا يستنكف فيها نفوذ المماليك

---

(١) انظر الاصطخرى : المسالك والممالك ص ١٦٣ – ١٦٤ .

(٢) المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٣٥٨ ، س ٦ – س ٧ .

(٣) اليعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٢٥٥ – ٢٥٦ .

(٤) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ، ص ٣ .
ويمدنا السيوطى بمعلومة طريفة خاصة باتخاذ الرقيق ، وهى أن « أول من اتخذ السلاح وجاهد واسترق الرقيق إدريس عليه السلام » انظر السيوطى : الوسائل ص ٦١ .

(٥) اليعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٢٦٧ .

الأتراك فى بلاط الخلافة العباسية لبغداد ، ويصفها بدولة الخدم ، ويتمنى سيطرة الحمدانيين على بغداد لإعادة السطوة العربية على عاصمة الخلافة[١] .

– ولعل فى السياسة العربية التى انتهجتها الدولة الحمدانية كرد فعل لسيطرة الأتراك على الخلافة العباسية بالعراق ، والبربر على الخلافة الفاطمية بمصر ، مايفسر رفض بعض المماليك الأتراك مغادرة العراق والالتحاق بخدمة الدولة الحمدانية رغم محاولة الحمدانيين إغرائهم بالانضمام إليهم ، إذ طالب المماليك الترك بمساواة الحمدانيين لهم فى العطاء بجنودهم العرب الذين كان عطاؤهم يفوق عطاء المماليك[٢] .

– ولا غرو أن المماليك أصبحوا يمثلون فى جيوش الدولة السلجوقية – وسلاطينهم أنفسهم من أصل تركى – عماد الجيوش النظامية ، فكانوا هم المهيمنين على الدولة[٣] ، ويبدو أن الوزير الشهير نظام الملك كان له دور هام فى استقواء نفوذ المماليك فى الدولة السلجوقية ، إذ يبرر المؤرخون تحكمه فى دولة السلاجقه « بكثرة مماليكه ومحبة الأمراء والعساكر له بحيث لم يكن يقدر السلطان على خلافه[٤] . ومما يؤكد أن المماليك كانوا مسجلين بديوان الجيش السلجوقى ، ماذكره البندارى من أن السلطان ملك شاة قد أسقط الأرمن المتشبهين بالترك عند عرضه للجيش سنة ٤٧٣ هـ[٥] . ولقد أوضح نظام الملك فى كتابه سياسة نامة[٦] مايقتضيه تدبير الملك من اتخاذ الجيش من كل جنس[٧] واستلحاق الترك وغيرهم بالخدمة[٨] والرفق بالعبيد حين الخدمة وترتيب أعمالهم[٩] ونظام

---

(١) انظر محمود محمد شاكر : المتنبى : السفر الأول ، طبع مطبعة المدنى بالقاهرة ، ١٢٩٧ هـ / ١٩٧٧ م ، ص ١٨٧ ومابعدها .

(٢) انظر ماريوس كانار : نخب تارخية وأدبية ، جامعة لأخبار الأمير سيف الدولة الحمدانى ، طبعة الجزائر سنة ١٩٣٤ ، ص ٢٠ وهامش ٥ ؛ وص ٢١ هامش ١

(٣) انظر البندارى : تاريخ دولة آل سلجوق ، طبع بمطبعة الموسوعات بمصر ، ١٩٠٠ م ، ص ١١٢ – ١١٣ .

(٤) انظر ابن الأثير : الباهر فى تاريخ الأتابكية ، تحقيق عبد القادر طليمات ، القاهرة ١٣٨٢ – ١٩٦٣ ص ١٠ ؛ وانظر البندارى : تاريخ دولة آل سلجوق ، ص ٥٩ .

(٥) البندارى : نفس المصدر ، ص ٦٦ .

(٦) انظر كتاب سياسة نامة ، لوزير السلاجقة الأكبر ، نظام الملك الطوسى ، ترجمة وتعليق الدكتور السيد محمد العزاوى ، دار الرائد العربى ، القاهرة ١٩٧٥ .

(٧) نفس المصدر ، ص ١٣٦ .

(٨) نفس المصدر ، ص ١٣٩ .

(٩) نفس المصدر ، ص ١٤٠ .

وقوف العبيد والخدم[١] وتعيين أموال الجند جميعا[٢] . وأغلب الظن أن هذه القضايا قد استحدثت بعد أن أصبح المماليك ، يمثلون عنصراً هاماً فى ديوان الجيش السلجوقى ، وفى حاشية سلاطين السلاجقة . كذلك فإن تأليف الوزير ابن حسُّول لرسالته الشهيرة فى تفضيل الأجناد الأتراك على سائر الأجناد ، وإهدائها لسلاطين بنى سلجوق[٣] ، تؤكد المكانة المرموقة التى تبوأها المماليك الأتراك فى جيوش الإسلام .

– وعلى نهج السلاجقة صار مماليكهم الذين استقلوا بأطراف دولتهم بعراق العجم وأذربيجان والجزيرة الفراتية وبلاد الشام ، وعرفوا بالدويلات الأتابكية ، وتولوا جهاد المغول والبيزنطيين[٤] ؛ فكان فى ديوان خوارزم شاه أكبر هؤلاء الأتابكة مائة مقاتل ، ووصفه مترجموه بأنه « هو الذى كسر مملوكه عسكر الخليفة وأزال دولة بنى سلجوق وكان قد عزم على قصد بغداد »[٥] .

– وظل المماليك يمثلون عنصراً هاماً فى الجيوش النظامية فى عصر الدولة الأيوبية ؛ بحيث سجلوا فى الديوان وأقطعوا الإقطاعات الضخمة ، ورتبت لهم الجامكيات (المرتبات) الكبيرة – كما أفاد المخزومى كاتب ديوان الجيش فى بداية العصر الأيوبى –[٦] ؛ وأيضا فى جيوش الدولة المماليكية بمصر والشام[٧] ؛ بل أننا نسمع عن ديوان مفرد باسم « ديوان المماليك » فى عصر السلطان الملك الأشرف شعبان[٨] ؛ ولما تعصب المماليك الجراكسة لعنصرهم الجركسى وأبعدوا الأمراء المصريين من

---

(١) نفس المصدر ، ص ١٥٩ .

(٢) نفس المصدر ، ١٣٥ .

(٣) انظر « كتاب تفضيل الأتراك على سائر الأجناد ، ومناقب الحضرة العالية السلطانية » ، تصنيف الوزير أبى العلاء ابن حسُّول ، وتحقيق عباس العزاوى مطبعة المعارف باستانبول سنة ١٩٤٠ م .

(٤) عن الدويلات الأتابكية ، انظر أحمد السعيد سليمان : تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسرات الحاكمة ، الجزء الثانى ، دار المعارف بمصر ١٩٧٢ م ، ص ٣٤٤ – ٣٨١ ؛ زامباور : معجم الأنساب والأسرات الحاكمة فى التاريخ الإسلامى ، القاهرة ١٩٥٢ ، ج ٢ ، ص ٣٤٠ – ٣٥٦ .

(٥) انظر أبو شامه : ذيل الروضين ، ص ١٧ ، حوادث سنة ٥٩٦ هـ ، ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٨٩ ، س ٢ .

(٦) انظر المخزومى : كتاب المنهاج فى صناعة الخراج ، مخطوط بمكتبة المتحف البريطانى برقم (٢٣٤٨٣) ، الفصل الثانى عشر الخاص بكتابة الجيش ؛ وانظر صلاح البحيرى : ديوان الجيش فى الدولة الأيوبية ، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ، الموسم الثقافى ١٩٧٦ – ١٩٧٧ م ، ص ١٦٩ – ١٩٠ .

(٧) انظر النويرى : نهاية الأرب فى فنون الأدب ، طبع دار الكتب المصرية ، ١٣٥٠ هـ / ١٩٣١ م ، ج ٨ ، ص ٢٠٠ – ٢٠٢ .

(٨) المقريزى : الخطط ، ج ٣ ، ص ٩٨ ، س ٣ .

عرب الحوف من ديوان الجيش[١] ، كتب القلقشندى يقول عن بلاد الجركس « أن منها أغلب جند مصر »[٢] .

– وفى رأينا أن تسجيل المماليك فى ديوان العطاء ، أى ديوان الجيش ، سواء فى جيوش الخلافة العباسية فى العراق ، أو فى جيوش بقية دول الإسلام ، كان من الوسائل التى ابتكرتها الدول الإسلامية لعتق المماليك ، وفى الوقت نفسه استخدام حماستهم للعقيدة الإسلامية لحداثتهم فى اعتناقها كأداة للجهاد ونشر الإسلام . إذ يذكر الفقهاء أن الإسلام والحرية أهم شرطين من شروط عشرة تشترط للجندية فى الإسلام[٣] . لذلك فقد كان عتق المماليك السلطانية يتم كعتق جماعى لهم بعد تخريجهم من الطباق ، أى المدارس العسكرية التى يتلقون فيها العلوم العسكرية والعلوم الدينية الإسلامية ، وقبل ترقيهم إلى رتبة الإمارة[٤] . وعلى هذا الأساس يجدر الانتباه إلى حقيقة هامة غابت عن الكثيرين وهو أن جميع المماليك الذين تولوا السلطنة والملك وقيادة الجيوش فى تاريخ الإسلام ، كانوا من العتقاء المحررين ، رغم أنهم جلبوا إلى ديار الإسلام أرقاء .

– وهنا يلزم التنويه إلى أن تسجيل المماليك فى ديوان الجيوش الإسلامية لم يعن إطلاقا استبعاد العناصر الأخرى من المسلمين الأحرار من ديوان الجيش ؛ فلقد أفاد كل من اليعقوبى[٥]

(١) عن هذا الحدث الهام الذى كان آخر عهد المصريين فى الانخراط فى جيوش مصر الإسلامية ، انظر المقريزى : السلوك ، ج ١ ، ق ١ ، ص ٣٨٦ – ٣٨٧ ، حوادث سنة ٦٥١ هـ .

(٢) القلقشندى : صبح الأعشى ، طبع دار الكتب المصرية ، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م ، ج ٥ ، ص ٤١٦ ., ج ٤ ، ص ٤٥٨ .

(٣) انظر ابن جماعة : تدبير أهل الإسلام فى تحرير الأحكام ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١٩٧٢٨ ب ؛ الباب الرابع ، فى اتخاذ الأمراء عدة لجهاد الأعداء ؛ الباب السادس : فى اتخاذ الأجناد لقيامهم بفريضة الجهاد ، الباب الثامن : فى تقدير عطاء الأجناد ومايستحقه أهل الجهاد ؛ الباب العاشر : فى وضع الديوان وأقسام ديوان السلطان .

(٤) عن الطباق السلطانية فى العصرين الأيوبى والمماليكى ، ومواد الدراسة بها ، انظر المقريزى : الخطط ، ج ٣ ص ٣٣٣ ., وج ٣ ، ص ٣٤٦ – ٣٤٨ ؛ وعن الطباق الذى استحدثه السلطان الناصر محمد بن قلاوون سنة ٧١٢ هـ ، انظر المقريزى : الخطط ، ج ٣ ، ص ٣٤٥ – ٣٤٦ ؛ أبو المحاسن : النجوم ، ج ٩ ، ص ٩٢ ؛ وانظر عن الاحتفال بتخريج المماليك من الطباق وعتقهم ، أبو المحاسن : النجوم ، ج ٩ ص ٧٣ ؛ وأفاد أبو المحاسن أن السلطان الناصر محمد ابن قلاوون كان يرقى مماليكه إلى رتبة مقدم ألف « ولم يطر شارب واحد منهم وكان يزوجهم من أولاده . » انظر أبا المحاسن : النجوم ، ج ١١ ، ص ٢٩٢ .

(٥) راجع اليعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٢٥٤ – ٢٦٩ .

والجاحظ [١] ، أن العناصر الفارسية والعربية ظلت مسجلة فى ديوان الجيش فى عصر المعتصم ، وكانت لهم قطائع خاصة بمدينة سامراء . فذكر اليعقوبى أن الجند الأسروشنية والفرغانية – وهم من عناصر فارسية – وأن المغاربة – ويقصد بهم المصريين من عرب الحوف – كانت لهم قطائع مستقلة بمدينة سامراء ، مستقلة عن قطائع الأتراك .

– أما فى مصر الإسلامية ، فلاشك أن المصريين من عرب الحوف قد سُجّلوا فى ديوان العطاء منذ عصر مبكر ، ربما كان من عَصر الوُلاة ، لما ورد فى الحديث النبوى الشريف ، من الحث على اتخاذ الأجناد من أهل مصر بعد فتحها ، لأنهم فى رباط إلى يوم القيامة ، وأنهم خير جند الأرض . وأغلب الظن أن استخدام المصريين بأعداد كثيفة فى جيوش مصر الإسلامية ، قد تم فى عصر الدولة الطولونية أول الدول المستقلة بمصر الإسلامية ، كوسيلة رأى الطولونيون عن طريقها تأييد حكمهم بمصر ، فاستخدموا العساكر من سودان مصر ومن عرب الحوف الذين أطلقوا عليهم اسم « المختارة »[٢] .

– أما فى العصر الفاطمى ، فقد اهتم الفاطميون – الذين عرفوا بالخلفاء المصريين لاتخاذهم من مصر مقراً لخلافتهم – باتخاذ الجند النظاميين من أبناء المصريين ، وتربيتهم فى مدارس عسكرية خاصة عرفت بالحُجَر وأطلقوا عليهم اسم « الحُجَرية »[٣] ؛ وقد ظل نظام الحجرية مستمرا بمصر الأيوبية كما أفاد المخزومى كاتب ديوان الجيش الأيوبى [٤] ؛ وبقى الأمراء المصريون من عرب الحوف

---

[١] راجع الجاحظ : رسالة فى فضل الترك ، تحقيق عبد السلام هارون ، ضمن مجموعة رسائل الجاحظ .

[٢] أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٣ ، ص ٥٩ .

[٣] المقريزى : الخطط ، ج ٢ ، ص ٣٠٩ – ٣١٠ .

[٤] انظر المخزومى : المنهاج فى صناعة الخراج ، – خ ، الفصل الثانى ؛ ولقد أشاد العماد الأصفهانى ، بأهمية الجنود المصريين وأهل سودان مصر ، فيما أحرزه صلاح الدين من نصر مُظفر فى فتح بيت المقدس ، انظر العماد : الفتح القسى فى الفتح القدسى ، تحقيق محمد محمود صبيح ، د . ت . ص ١٢٢ ، س ٦ – ٨ ، ص ٣٣٥ – ٣٣٦ ، وص ١٣٨ س ١ ؛ وعن أنواع الأنشطة الحربية للأعراب المصريين فى حروب صلاح الدين الأيوبى انظر ابن شداد : النوادر السلطانية ، والمحاسن اليوسفية ، تحقيق جمال الدين الشيال ، ١٩٦٤ م ، ص ١٠١ ، و١٠٨ ، ١٨١ ، ١٩٢ – ١٩٣ ، ٢٠٠ ، ٢١٢ ، ٢٢٩ ؛ وأنظر أيضا العماد : الفتح القسى ، ص ٤٥١ ، ٣٦١ ، ٤٨٠ – ٤٨١ ؛ وعن اقطاعات أمراء الأعراب فى العصر الأيوبى انظر المخزومى : منهاج الخراج – خ ، الباب الثانى عشر ؛ وانظر المقريزى : الخطط ، ج ١ ص ١٣٩ ، س ١٨ – س ٢١ . نقلا عن مياومات القاضى الفاضل الوزير الأيوبى حوادث سنة ٥٦٧ هـ ؛ وانظر أيضاً عن ترقى أمراء العربان المصريين إلى رتبة الإمارة فى الجيوش الأيوبية ، واستمرار إقطاعاتهم إلى عصر القلقشندى ، القلقشندى : قلائد الجمان فى التعريف بقبائل=

يكونون عنصرا أساسيا فى جيوش مصر ، حتى كُسِرُوا أمام المماليك البحرية سنة ٦٠١ هـ كسرة كبرى ، بعد أن حاولوا الاستقلال بحكم مصر بعد زاوال الدولة الأيوبية منها ، وإقامة أمير من أمراء عرب الحوف سلطاناً على مصر ؛ بعد أن وصفوا أنفسهم بـ « أصحاب البلد » بحيث يذكر المقريزى أنه « تبدد شمل العرب وخمدت جمرتهم من حينئذ »[١] .

– ومما يؤكد ماذهبنا إليه – من أن الحكومات الإسلامية منذ تسجيل المعتصم للمماليك فى ديوان العطاء ، قد عمدت إلى استغلال تجارة الرقيق ، وكانت فى ذلك الوقت تجارة عالمية تمارسها جميع الشعوب ، لتوجيهها وجهة تخدم أغراض الدعوة الإسلامية ؛ وهى شراء هؤلاء الأرقاء من الشعوب الوثنية والمسيحية واليهودية وهم فى سن الطفولة ، وتنشأتهم على الإسلام ، ثم عتقهم واستخدامهم جنوداً فى جيوش الإسلام ، ليتصدوا لردع أهليهم وذويهم الذين بقوا على الكفر – ؛ مما يؤكد هذه الحقيقة ، أن جميع الأسواق الكبرى لتجميع المماليك المجلوبين من دار الحرب ، كانت هى أهم ثغور الإسلام التى سبق أن حددناها .

– فبالنسبة لثغور الإسلام فى أقصى الشرق فى مواجهة شعوب الأتراك التى كانت حتى القرن الرابع الهجرى لاتزال أغلبها على أديان الوثنية ، نعرف أن بعض مدن ماوراء نهر جيحون كانت « دور كفر يقع منها المسك والرقيق »[٢] ، و « كان الرقيق يقع إلى أهل ماوراء النهر من الأتراك المحيطة بهم مايفضل عن كفايتهم وينقل إلى الآفاق من بلادهم ، وهو خير رقيق يحيط بالمشرق كله »[٣]، وكان بسمرقند « تجمع رقيق ماوراء النهر ، وخير الرقيق بما وراء النهر تربية سمرقند »[٤] كذلك كان لمدينة بخارا « أسواق متصلة معلومة فى أوقات من الشهر داره ، يجرى فيها من الشراء والبيع للثياب والرقيق والمواشى وغير ذلك مما يتسع به أهله »[٥] ؛ فلاريب أن كان جلب الرقيق أهم عمل لمن يقصد إقليم ماوراء النهر

= عرب الزمان ، تحقيق إبراهيم الإبيارى ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م ، ص ٥٧ – ٦٨ ؛ القلقشندى : صبح الأعشى ، جـ ٤ ، ص ٦٢ – ٦٧ .

(١) المقريزى : السلوك ، ج ١ ، ص ٣٨٦ – ٣٨٨ .

(٢) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٦٧ س ٦ .

(٣) الاصطخرى : نفس المصدر ، ص ١٦٢ ، س ٤ – ٥ .

(٤) الاصطخرى : نفسى المصدر ، ص ١٧٨ ، س ١٣ – ١٤ .

(٥) الاصطخرى : نفس المصدر ، ص ١٧٦ ، س ٢ – س ٥

من التجار[١] ، بحيث أصبح الرقيق يمثل جانبا هاما فى تجارات خراسان ، واشتهر فى أسواقها أن أنفس الرقيق هو مايقع من بلاد الترك[٢] ، فقد بيع بها الرقيق غلاما كان أو جارية على حد قول ابن حوقل بخمسة آلاف دينار[٣] وكان « يجلب من الخزر العبيد والإماء »[٤] .

– وكان السامانيون أمراء ماوراء النهر وخراسان يفرضون ضرائب باهظة على الرقيق بحافة جيحون ، رغم أن باقى ضرائب هذا الإقليم كانت بصفة عامة هينة ، وكانوا لايسمحون لغلام من الرقيق بالعبور « إلاّ بجواز من السلطان » ، ويأخذون نظير هذا الجواز نسبة ٧٠٪ من ثمن العبد ، أما على الجوارى فكانوا يأخذون عليهم ٢٠ إلى ٣٠ درهم كضريبة وكان يسمح لهم بالعبور دون جواز[٥] ؛ وكان ديوان الخلافة ببغداد يأخذ جزءا من الخراج المحدد على إقليم ماوراء النهر ، رمزا لتبعية الملوك السامانين لدار الخلافة ، على هيئة رقيق ، وكان بعضهم من الأتراك التغزغز[٦] ؛ فيذكر المقدسى أن خراج خراسان أربعة وأربعون ألف ألف وثمان مائة وتسعمائة وثلاثون درهما وثلاثة عشرة درهما ، ومن الدواب عشرون دابة وألف شاة ومن الرقيق ألف وإثنا عشر رأسا ومن البرود وصفائح الحديد ألف وثلاثمائة قطعة[٧] .

– كذلك عمد أمراء خراسان وإيران على استرقاق الشعوب المحيطة بإقليمهم ، من الوثنيين الذين كانوا يغيرون على طرق التجارة ، سواء من الأتراك أو الأكراد أو الهنود ؛ « فكانت جبال الغور من إقليم خراسان دار حرب تحيط بها دار الإسلام من كل جانب ، وكان رقيقها يقع إلى هراة وسجستان ونواحيها »[٨] ؛ وكانت قبائل القفص والبلوص والبارز (وهم من الأكراد) تقطن الجبال وكانوا ذوى شوكة وتمرس بأمور الحرب تظاهروا بالإسلام ولكنهم كانوا – على حد قول المقدسى –

---

(١) لسترنج : بلدان الخلافة الشرقية ، طبع بغداد ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م ، ص ٥٣١ .

(٢) الاصطخرى : المصدر السابق ، ص ١٥٨ .

(٣) ابن حوقل : المسالك والممالك ، ص ٣٢٩ – ٣٣٠ ، لسترنج : بلدان الخلافة الشرقية ، ص ٤٧١ .

(٤) الجاحظ : كتاب التبصر بالتجارة ، عنى بنشره وتصحيحه ، حسن حسنى عبد الوهاب ، الطبعة الثانية ، المطبعة الرحمانية بمصر ١٩٣٥ م ، ص ٢٨ ، س ١ .

(٥) المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٣٤٠ .

(٦) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ، ص ٣ .

(٧) المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٣٤٠ .

(٨) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ١٥٧ ؛ وانظر أيضا ، ص ١٥٣ – ١٥٤ .

أشد على المسلمين من الترك ، إذ أبطنوا الوثنية ، فكانت هذه القبائل تقطع الطرق المؤدية إلى بلاد السند والهند من ديار الإسلام[١] ، ودام ذلك حتى غزا عضد الدولة البويهى شعوب القفص والبلوص – وكانوا يقطنون الجبال المتاخمة لإقليم كرمان – وأسرهم وسباهم واسترقهم[٢] ، كذلك كان الرقيق يجلب من طوائف الهنود الذين بقوا على الوثنية بعد إسلام أغلب إقليم السند وبعض إقليم الهند ، فكانت تجبى على رؤوس الرقيق التى تعبر إقليم السند إلى ديار الإسلام إثنى عشر درهم على كل رأس من الرقيق[٣] .

– وكان إقليم خوارزم يمثل آخر الحد الغربى لديار الإسلام فى مواجهة ثغر الترك . وكان لسان أهلها « لسان مفرد وليس بخراسان بلد على لسانهم ... ويقع إليهم أكثر رقيق الصقالبة والخزر وماوالاها من رقيق الأتراك »[٤] وبعد قيام مملكة المغول المسلمة ، أصبحت مدينة صرآى على نهر الاتل قاعدة المُلك لإقليم خوارزم ووصفها القلقشندى بأنها « فرضة عظيمة للتجار ورقيق الترك »[٥] فكانت أهم تجارات إقليم خوارزم منذ القرن الرابع الهجرى ، جلب الرقيق[٦] .

– وبالنسبة لثغور الإسلام فى مواجهة الروم يقرر الجاحظ أنه « يُجلب من الروم الجوارى ... والخصيان[٧] » ، وكانت مدينة « باب الأبواب » أو « دربند » ، وهى ثغر للمسلمين تجاه الخزر والأرمن والروم ، من أكبر مراكز تجمع الرقيق الأوربى من الروم والصقالبة (السلاف والجرمان) والأرمن ، فهى توصف بأنها فرضة بحر الخزر من السرير وسائر بلدان الكفر ، وهى أيضا فرضة جرجان وطبرستان والديلم[٨] ، فكان يقع إليها رقيق من سائر دور الكفر[٩] ، من سائر الأجناس[١٠] ؛ ورغم

---

(١) انظر المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٤٨٨ – ٤٩٠ .

(٢) انظر المقدسى : نفس المصدر ، ص ٤٧٠ – ٤٧١ .

(٣) انظر المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٤٨٤ – ص ٤٨٥ .

(٤) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٧٠ ، س ١٣ – ١٥ .

(٥) انظر القلقشندى : صبح الأعشى ، ج ٤ ، ص ٤٥٦ – ٤٥٧ .

(٦) انظر لسترنج : بلدان الخلافة الشرقية ، ص ٥٠٢ .

(٧) الجاحظ : كتاب التبصر بالتجارة ، ص ٢٦ ، س ٤ – س ٥ .

(٨) انظر عن « باب الأبواب » ياقوت الحموى : معجم البلدان ، طبع أوربا ، ج ١ ، ص ٤٣٧ – ٤٤٢ ، أبو الفدا : تقويم البلدان ، طبع باريس ١٨٤٠ م ، ص ٣٩٠ – ٣٩١ ، وص ٤٥٥ ؛ المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٣٧٦ ، ٣٨٠ ،. الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٠٩ – ١١٠ ، ص ١١٢ – ١١٣ . ولقد أفاد لسترنج أن باب الأبواب كانت أجل موانى =

أن لسان إقليم الرحاب الذى تقع فيه مدينة « باب الأبواب » كان الأرمنية والفارسية والعربية ، فإن أهل هذه المدينة كانوا يستطيعون التحدث باللغة الخزرجية واللغات الأخرى لأهل الجبال والمدن المجاورة للخزر(١) ، أغلب الظن بسبب كثرة تمرسهم مع الرقيق وتجارهم الجالبين لهم من تلك البلاد .

— وبعد فتح سلاطين السلاجقة لآسيا الصغرى التى كانت تعرف ببلاد الروم ، وقيام دولة سلاجقة الروم بها ، أنشأ السلطان علاء الدين السلجوقى بها مدينة سيواس فى سنة ٦١٦ هـ ، وأصبحت من أهم مدن آسيا الصغرى بعد قونية وقيصرية وملطية وهم أهم عواصم دولة سلاجقة الروم(٢) ؛ ويبدو أنها أصبحت أهم مركز لتجمع الرقيق المجلوب من بلاد الروم منذ القرن السابع الهجرى ، ففيها بيع السلطان الظاهر بيبرس حين كان طفلا هو وأحد خشداشيته(٣) ، أى زملائه فى طباق السلطان ، وفيها بيع أيضا الأمير تنكز(٤) ؛ ولقد نسب عدد كبير من تجار الرقيق الفرس الملقبين بالخواجات إلى مدينة سيواس فعرفوا بـ « السيواسى »(٥) .

— وبالنسبة لثغر النوبة ، يذكر ابن الفقيه ، أن الخليفة عثمان بن عفان كان صالح النوبة على أربعمائة رأس فى السنة ، وفى الخبر قال رسول الله ﷺ « من لم يكن له أخ فليتخذ أخاً من النوبة » وقال الرسول « خير سبيكم النوبة » ، ثم أفاد الفقيه أيضا أن النوبة نصارى يعقوبية (٦) . ولقد أفاد المقريزى أن الخليفة المعتصم قد جدد معاهدة البقط ، التى كان قد وقعها مع ملك النوبة والى الخليفة عثمان على مصر عبد الله بن أبى سرح ، وكانت تنص على تقديمه ضريبة ستة من الرقيق إلى والى مصر ؛ كما أفاد أن هذه المعاهدة التى جددها الخليفة المعتصم ظلت سارية حتى قدمت الدولة الفاطمية إلى مصر (٧) ز وهذا يفسر قول ناصر خسرو عن النوبة : « ويذهب إليها التجار ويبيعون

قزوين ، انظر بلدان الخلافة الشرقية ، ص ٢١٤ — ٢١٥

(٩) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١١٠ .

(١٠) أبو الفدا : تقويم البلدان ، ص ٣٩٠ — ٣٩١ ، القلقشندى : صبح الأعشى ، ج ٤ ، ص ٣٦٤ .

(١) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١١٢ — ١١٣ .

(٢) انظر لسترنج : بلدان الخلافة الشرقية ، ص ١٧٤ .

(٣) ابن شاكر الكتبى : فوات الوفيات ، طبع مصر ، سنة ١٢٩٩ هـ ، جـ ١ ، ٨٥ .

(٤) ابن شاكر الكتبى : نفس المصدر ، جـ ١ ، ص ٩١ .

(٥) الذى جلب الأمير تنكز الخواجة علاء الدين السيواسى ، انظر ابن شاكر الكتبى : المصدر السابق ، ج ١ ص ٩١ وانظر ترجمته عند المقريزى : الخطط ج ٣ ، ص ٨٧ ، س ١١ ؛ أبو المحاسن : النجوم ، ج ٩ ، ص ١٣ ، س ٨ .

(٦) ابن الفقيه : مختصر البلدان ، ص ٧٦ — ٧٧ .

(٧) راجع تفاصيل وافية عن معاهدة البقط عند المقريزى : الخطط ، جـ ١ ، ص ٣٢٢ — ٣٢٧ ؛ وخاصة ج ١ ، ص ٣٢٥ ؛ وأنظر قبله .

الخرز والأمشاط والمرجان ويجلبون منها الرقيق ، والرقيق فى مصر إما نوبيون وإما روم » . [١] ، وهذا ماأكد الاصطخرى أيضا عند حديثه عن البجة ، وهم مجاورين للنوبة ، حين ذكر أن « رقيقهم ونجبهم وسائر ما بأرضهم يقع إلى مصر »[٢] ؛ ولعل كثرة تردد التجار المسلمين على بلاد النوبة وبلاد البُجَة سببه الأول شراء الرقيق ، فيذكر اليعقوبى عن مدينة علوة قصبة بلاد النوبة أن « المسلمين يختلفون إليها »[٣] ، ويقول عن بلاد البجة « يأتيها الناس من المسلمين للتجارات »[٤] ؛ وحتى بعد خضوع بلاد النوبة للماليك ودخولها ضمن دار الإسلام فى عهد السلطان المملوكى، قلاوون فى سنة ٦٨٩ هـ ، نجد هذا السلطان يقرر على ملك النوبة « البقط » – أى العبيد المستقر أولا عليهم[٥] » .

– وبالنسبة لثغر المغرب ، يذكر الاصطخرى أن « الذى يقع من المغرب الخدم السود من بلاد السودان »[٦] ، وكانت « زويلة بلدة فى وجهة أرض السودان وهؤلاء الخدم السودان أكثرهم يقع إلى زويلة »[٧] ؛ ويلاحظ الاصطخرى أن الخدم السود الذين يجلبون إلى بلاد الإسلام من بلاد السودان الواقعة فى جنوب المغرب العربى (الصحراء – والواحات) ويباعون بمدينة زويلة « ليس هم بنوبة ولا بزنج ولا بحبشة ولا من البجة ، إلا أنهم جنس على حدة أشد سواداً من الجميع وأصفى » [٨] ؛ ولقد أفاد اليعقوبى عن أهل مدينة زويلة أنهم « قوم مسلمون إباضية ... يخرجون الرقيق السودان من الميرنيين والزغاويين والمرويين وغيرهم من أجناس السودان لقربهم منهم وهم يسبونهم وبلغنى أن ملوك السودان من غير شىء ولا حرب ، ووراء زويلة على خمس عشرة مرحلة مدينة يقال لها كُوّار بها قوم من المسلمين من سائر الأحياء أكثرهم بربر وهم يأتون بالسودان [٩] ؛ أما ابن الفقيه فيذكر أن « لأهل المغرب البغال البربرية والجوارى الأندلسية » [١٠] ؛ أى أن أسواق الرقيق فى المغرب كان يتجمع بها رقيق فى المغرب كان يتجمع بها رقيق السودان الأفارقة والجوارى الأندلسية الأوربيات .

---

(١) انظر ناصر خسرو : سفر نامة ، نقلها إلى العربية الدكتور يحيى الخشاب ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ٨١ .

(٢) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ٤٢ .

(٣) أنظر اليعقوبى: كتاب البلدان ، ص ٣٣٥ – ٣٣٦ .

(٤) اليعقوبى : نفس المصدر ، ص ٣٣٦ – ٣٣٧ .

(٥) انظر المقريزى : السلوك ، تحقيق مصطفى زيادة ، ج ٢ ، ص ٧٥٢ ، حوادث ٦٨٩ هـ

(٦) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ٣٧ ، س ١٣ .

(٧) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ٣٦ – ٣٧ .

(٨) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ٣٤ – ٣٥ .

(٩) اليعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٣٤٥ .

(١٠) ابن الفقيه : مختصر البلدان ، ص ٢٥٢ ، س ٦ .

– أما بالنسبة لثغرى الأندلس وصقلية ، فيذكر ابن الفقيه أن « برجان وبلدان الصقالب والابر شمالى الأندلس والذى يجىء من هذه الناحية الخدم الصقالبة والغلمان الرومية والافرنجية والجوارى الأندلسيات[١] ، ويزيد عليه ابن خرداذبه « الخدم اللمبرديون » ويقصد باللمبرديون سكان جنوب إيطاليا « والجوارى الروميات »[٢] ؛ ويطلعنا الاصطخرى عن ارتفاع أثمان الخدم والجوارى المجلوبين من الأندلس فيقول أن « الخدم البيض من الأندلس والجوارى المثمنات تأخذ الجارية والخادم من غير صناعة على وجوههما بألف دينار وأكثر[٣] ؛ كما يطلعنا على أهمية صقلية كمورد للرقيق لديار الإسلام فيذكر أن « الرقيق أكثر مايقع منها ، مايفضل على سائر ممالك الإسلام المتاخمة للبحر »[٤] .

– ومنذ القرنين السابع والثامن من الهجرة ، وبعد قيام دولة المغول الإسلامية بالعراق وإيران ودولة المماليك البحرية بمصر والشام ، أصبحنا نسمع عن مراكز جديدة لتجمع الرقيق بأطراف العالم الإسلامى ، إذ « شُغِفَ الملك الناصر محمد بن قلاوون بجلب المماليك من بلاد أزبك وبلاد توريز وبلاد الروم[٥] وبلاد الجاركس[٦] ؛ والمقصود ببلاد أزبك أو أزبك خان جنوب روسيا الحالية وبلاد أفغانستان ، والمقصود ببلاد توريز مدينة تبريز التى كانت فى ذلك الوقت « قاعدة أذربيجان ... وبها كان كرسى بيت هولاكو من التتر ، ثم انتقل بعد ذلك إلى السلطانية ... وأُمّ إيران جميعا لتوجه المقاصد من كل جهة إليها وبها محط رجال التجار والسفار »[٧] . أما بلاد الروم وبلاد الجركس ، فكانت تنسحب فى ذلك الوقت على بلاد آسيا الصغرى وأرمينيا وبلاد اللان ، « اللاوند » ؛ كذلك نسمع أن السلطان برقوق قد بيع طفلا فى مدينة « القِرْم »[٨] .

– فيتضح مما تقدم أن أسواق تجمع الرقيق منذ القرن الثالث الهجرى حتى القرن الثامن

(١) ابن الفقيه : نفس المصدر ، ص ٨٣ – ٨٤ .

(٢) ابن خرداذبه : المسالك والممالك ، ص ٩٢ .

(٣) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ٣٧ ، س ١٣ – ١٤ .

(٤) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ٥١ ، س ٩ – ١٠ .

(٥) المقريزى : الخطط ، ج ٣ ، ص ٣٤٨ ، س ٥ – ١٦ .

(٦) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٩ ، ص ١٦٦ .

(٧) القلقشندى : صبح الأعشى ، ج ٤ ، ص ٣٥٧ .

(٨) انظر أبو المحاسن : النجوم ، ج ١١ ، ص ٢٢٣ ؛ ابن إياس : بدائع الزهور ، طبع بولاق ، ج ١ ، ص ٢٥٨ . السخاوى ؛ الضوء اللامع ٣ : ١٠ .، وعن القرم انظر القلقشندى : صبح الأعشى ، جـ ٤ ، ٤٥٩ – ٤٦١ .

الهجرى ، ظلت على أطراف بلاد الإسلام فى مواجهة ثغوره المختلفة ، فى وجه الترك والروم والنوبة وشمال الأندلس وصقلية ، ولم تكن فقط كما ذهب بعض المؤرخين من قبل[١] فى بلاد القوقاز وآسيا الصغرى وشواطىء البحر الأسود ؛ وفى هذا مايؤكد رأينا فى أن الحكومات الإسلامية استغلت تجارة الرقيق العالمية لاتخاذ من شراء أرقاء دار الحرب وسيلة لنشر الإسلام والنفوذ الحضارى والسياسى لدول الإسلام داخل ديار الحرب تمهيدا لاحتوائها وضمها إلى ديار الإسلام ؛ وعلى هذا الأساس فإن مافرضه العثمانيون منذ القرن التاسع والعاشر للهجرة على الشعوب النصرانيه الرومية السلافيه والأوربية التى فتحوا بلادها ، بعد انطلاق جيوشهم إلى أوربا حتى حدود فينا ، من ضريبة عرفت بـ« ضريبة الدم » ، التى كانت المورد البشرى لنظام المماليك فى عهد الخلافة العثمانية الذى عرف بـ « الانكشارية » ؛ يُعد فى الحقيقة تطويرا لما استقر فى عهد الدول الإسلامية من قبل بصدد استرقاق شعوب ديار الحرب ، بحيث يرى جيبون عن صواب أن نظام الانكشارية كان فى الواقع وسيلة لنشر الإسلام[٢] .

– وثمة ملاحظات على قدر كبير من الأهمية ، بخصوص تجار الرقيق الذين تولوا جلبهم من مراكز تجمعهم فى أطراف العالم الإسلامى وثغوره الكبرى ، إلى أسواق الرقيق الداخلية فى المدن التجارية الكبرى فى بلاد الإسلام ، نوجزها فى النقاط التالية :

١ – أننا لم نجد أى اشارة إلى أن التجار العرب قد شاركوا فى تجارة الرقيق إبان السطوة السياسية والعسكرية للمسلمين ، وتفسير هذه الملحوظة هو بعد بلاد العرب التى تقع فى وسط ديار الإسلام ، عن مراكز تجمع الرقيق الواقعة فى أطرافها .

٢ – ظل التجار اليهود الشرقين الذين عاشوا بالشرق الإسلامى ، يكادون يحتكرون جلب الرقيق إلى دياره ، وخاصة الرقيق الأوربى من موانى المغرب ، ثم انقطعوا عن هذه التجارة الصليبيات بغرب أوربا والاسترداد المسيحى بالأندلس ، اللتين استرقتا أغلب يهود أوربا

---

(١) انظر محمد مصطفى زيادة ، هامش ٢ على كتاب السلوك للمقريزى ، ج ١١ ص ١٢٢ .

(٢) أنظر محمد فؤاد كبرلى : قيام الدولة العثمانية ، دار الكاتب العربى ١٩٦٧ ، ص ١٠ ، ١٦ ، ٢٥ ،. توماس أرنولد : الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرين ، النهضة المصرية ، ١٩٧١ ، ص ١٧٥ – ١٧٦ ، ١٩٤ .

والأندلس أو خيرّتهم بين التعميد والقتل ؛ ثم عاد يهود الشرق إلى احتكار تجارة الرقيق بعد الغزو العثمانى ، لأوربا وسيطرة الخلافة العثمانية على أغلب أرجاء العالم المعمور منذ القرن العاشر الهجرى .

٣ – قدم أغلب شعوب ديار الحرب الوثنيين عن اختيارهم ، أبناءهم وأهليهم كرقيق ، للتجار القاصدين بلاد الإسلام .

٤ – جلبت الأمم النصرانية القوية مثل الروس واللان والأرمن ، القاطنين بجوار الشعوب الوثنية بديار الحرب ، جيرانهم رقيقا إلى ديار الإسلام .

٥ – غزت الأمم حديثة العهد بالإسلام ، مثل التركمان والبلغار والبربر ، جيرانهم غير المسلمين واسترقوهم وباعوهم للمسلمين .

٦ – تخلى تجار الجمهوريات الإيطالية النصارى ، مثل أهل البندقية وجنوة وبيزة ، عن الفكرة الصليبية إبان الحروب الصليبية فى القرنين ٥ ، ٦ للهجرة / ١١ و ١٢ م ، وباعوا الرقيق الأوربى المسيحى إلى ملوك وسلاطين الإسلام بمصر والشام والمغرب ، كما باعوا إليهم الأسلحة والمواد اللازمة لصنع السفن الحربية ، ضاربين عرض الحائط بفكرة الحرب الصليبية المقدسة التى أعلنتها البابوية ، مستهينين بقرارات الحرمان الكنسى المتكررة التى أصدرها ضدهم بابوات روما .

٧ –أصبحت تجارة الرقيق بتعاصر مملكتى المغول الإسلامية فى إيران والعراق ، ومملكة سلاطين المماليك البحرية ثم الجراكسة بمصر والشام ، مظهر من مظاهر التعاون السياسى بين هاتين الدولتين ؛ بحيث كان تجار الرقيق بينهما – وكانوا من الفرس أو الترك المسلمين – بمثابة السفراء الرسميين بين الدولتين .

– يحدثنا ابن خرداذبه عن « مسلك التجار اليهود الراذانيّه » الذين يتكلمون بالعربية والفارسية والرومية (اليونانية) والافرنجية (اللاتينية) والأندلسية (لغة الرومانس التى يتكلمها المستعربون بالأندلس) والصقلبية (السلافية) ، وأنهم يسافرون من المشرق إلى المغرب ومن المغرب إلى المشرق برا وبحرا ، ويجلبون من المغرب الخدم والجوارى والغلمان والديباج وجلود الخز والفراء والسمور والسيوف ،

ويركبون من فرنجة فى البحر الغربى فيخروجون بالفرما (ميناء بورسعيد بمصر حاليا) ويحملون تجارتهم على الظهر إلى القلزم (السويس) ... ثم يركبون البحر الشرقى من القلزم إلى الحجاز وجدة ، ثم يمضون إلى الهند والسند والصين ، فيحملون من الصين المسك والعود والكافور والدارصينى وغير ذلك مما يحمل من تلك النواحى ، حتى يرجعوا إلى القلزم ثم يحملونه إلى الفرما ، ثم يركبون فى البحر الغربى فربما عدلوا بتجارتهم إلى القسطنطينية فباعوها من الروم ، وأن شاءوا حملوا تجارتهم من فرنجة فى البحر الغربى فيخرجون بأنطاكية ويسيرون على الأرض ثلاث مراحل إلى الجابية ، ثم يركبون فى الفرات إلى بغداد ثم يركبون فى رحلة إلى الأبلّة إلى عمان والسند والهند والصين ، وكل ذلك متصل بعضه ببعض[١] .

ـــ وفى نفس الوقت كان أغلب تجار الرقيق فى أوربا من اليهود[٢] يأخذون الرقيق الأوربيين من الصقالبة وغيرهم ، ويخترقون ألمانيا إلى الأندلس وإلى الموانى البحرية بإيطاليا وفرنسا ؛ بل يرجح المتسشرق آدم متز استقرار جاليات يهودية فى مدن مقاطعة سكسونيا الشرقية مثل مدينة مجد يبورج ومرزيبورج إلى تجارة الرقيق ؛ وهو يتتبع أخبار اليهود الأوربيين من تجار الرقيق عن طريق مصادر أوربية وبعضها كنسى ، وهى توضح الاستنكاف الشديد الذى أبداه بعض رجال الدين المسيحيين وبعض الأباطرة الورعين ، من إقدام تجار اليهود على الاتجار فى الرقيق الأوربى المسيحى[٣] .

– ولقد لاحظ الباحثون اليهود ، الذين تولوا دراسة بعض دشوت الأوراق التى عثر عليها مكتوبة أغلبها باللغة العربية فى أطلال المعبد اليهودى بمنطقة البساتين ، واطلق عليها اسم « أوراق جنيزة القاهرة »[٤] ، أن هذه الأوراق لاتحتوى على أى معلومات عن تجارة الرقيق ؛ وذلك لأن اليهود فى

---

(١) ابن خرداذبة المسالك والممالك ، ص ١٥٣ – ١٥٤ ، وأنظر ابن الفقيه : مختصر البلدان ، ص ٢٧٠ – ٢٧١ ، الذى يسميهم « التجار اليهود الذين يقال لهم الداهدانية » .

(٢) آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ترجمة أبو ريدة ، القاهرة ١٣٦٦ هـ – ١٩٤٧ م ، ص ٢٢٧ .

(٣) راجع نفس المرجع ، ص ٢٢٧ – ٢٢٨ .

(٤) قمت بكتابة دراسة نقدية ، عن الأبحاث التى استخرجها الباحثون اليهود من هذه الأوراق ، وأذعتها بالبرنامج الموجة إلى إفريقيا ، من إذاعة القاهرة ، فى عشرة أحاديث بعنوان : « التحدى الحضارى بين مصر وإسرائيل » .، أذيعت باللغتين الفرنسية والانجليزية فى سنة ١٩٧٩ م ؛ وأوضحت المغالطات التارخية الكثيرة التى تعمدوها . والصبغة الدعائية المبالغ فيها بالنسبة لهذة الوثائق .، لكونها فى رأيهم تمثل تراثا يهوديا .، وإن كنا نلاحظ أن كتابة هذه الأوراق باللغة العربية ، وتاريخها بالتاريخ الهجرى ، يؤكد غلبة الحضارة العربية الإسلامية ، على الجالية اليهودية التى كانت تعيش بالفسطاط فى ذلك الوقت ؛ كما أن بقاء هذه الأوراق إلى اليوم فى حد ذاته دليل أكيد على تسامح الحكومات فى مصر الإسلامية تجاه هذه الجالية ؛ ولقد حاول هؤلاء الباحثون القول بأن هذه الأوراق تعد وثائق رسمية ، ولكنها فى حقيقة الأمر كتابات شخصية لأفراد هذه الجالية ، شأنها شأن باقى كتابات أهل الذمة الذين عاشوا فى الشرق الإسلامى .

رأيهم ، لم يشتركوا فى تجارة الرقيق من القرن ١٠ ميلادى / ١٣ ميلادى ، أى من القرن الرابع الهجرى إلى القرن السابع الهجرى لأسباب لم يأت الوقت المناسب – فى رأيهم – لمناقشتها ؛ فى حين أنهم ساهموا فى هذه التجارة فى القرن الثالث الهجرى (٩ م) وفى العصر العثمانى من القرن العاشر الهجرى (١٦ م) . والسبب لامتناع اليهود عن الاتجار فى الرقيق بين القرن ٤ هـ ٧ هـ ، أى فى عصر الحروب الصليبية ، الذى أحجم عن ذكره هؤلاء الباحثين هو كما لا يخفى أن عددا كبيرا من الأرقاء المجلوبين من أوربا إلى الشرق كانوا ، من اليهود الذين استرقتهم حركتى الصليبيات والاسترداد المسيحى ؛ ولقد ذكرت هذا صراحة الموسوعة اليهودية العالمية [٢] ؛ ذلك لأن الشريعة اليهودية – شأن الشريعة الإسلامية – تحرم على معتنقها استرقاق أخيه فى الدين [٣] ؛ بل الطريف أن بعض هؤلاء الباحثين اليهود ، قد ذكر فى بحث له عن العبيد والجوارى ، أن يهود الشرق الإسلامى كانوا ميسورين وكانوا يقومون بإفتداء اليهود الأوربيين الأرقاء ، الذين يصلون مع تجار الرقيق إلى الموانى الاسلامية[٤]

– وكان التجار الروس هم المصدر الثانى للعبيد الصقالبة الأوربيين إلى بلاد المشرق الإسلامى ، رغم أن الروس فى حد ذاتهم معدودين فى عداد الصقالبة ؛ فكان هؤلاء التجار الروس يجلبون الرقيق الصقلبى ، وكان لهم مسلكا مشابها لمسلك تجار اليهود ، بحيث كانوا يترددون على الدولة البيزنطية المسيحية « فيعشرهم صاحب الروم ويأتون إلى بغداد ويترجم عنهم الخدم الصقالبة ويَدّعون أنهم نصارى فيؤدون الجزية كما كانوا ياتون أيضا إلى دمشق وبغداد والكوفة والبصرة »[٥] .

---

(١) قال بهذا الرأى كل من دافيد نيفوتيد الذى اشتهر باسم أيلون : انظر بحثاً له باللغة العبرية بعنوان : « الحياة الاقتصادية لليهود بمصر خلال العصور الوسطى » ،. مجلة زيون ، العدد الثانى ، سنة ١٩٣٧ ، ص ٢٢٥ – ٢٢٦ ، وقد ردد الباحث ، س . د . جوتن ، نفس هذا الرأى فى أغلب أبحاثه الخاصة بالتعريف بأوراق الجنيزة ، أو الخاصة باستخلاص أبحاث منها ،. انظر مثلا بحثه : « جنيزة القاهرة ، كمصدر لتاريخ الحضارة الإسلامية » – !؟ مجلة دراسات اسلامية ، مجلد ٣ : ١٩٥٥ ، ص ٧٥ – ٩١ ، ص ٨٢ ؛ وانظر أيضا بحثه بعنوان « العبيد والجوارى فى أوراق الجنيزة » مجلة أرابيكا ، مجلد ٩ ، سنة ١٩٦٢ ، جـ ١ ، ص ١ – ٢٠ ؛ وانظر أيضا بحثه عن « تجارة الهند » فى مجلة الثقافة الإسلامية ، سنة ١٩٦٣ ، ص ١٩٧

(٢) انظر الموسوعة اليهودية العالمية (باللغة الانجليزية) مادة « صليبيات » ، ج ٣ ، ص ٤٢٧ – ٤٢٩ .

(٣) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٣١ ، س ١ – ٤ .

(٤) انظر بحث جويتن السابق ، عن العبيد والجوارى .

(٥) ابن خرداذبه : المسالك والممالك ، ص ١٥٣ – ١٥٤ ،. وانظر ياقوت الحموى : معجم البلدان ، طبع أوربا ، مادة « روس » ، ج ٢ ، ص ٨٣٤ – ٨٤٠ ،. وانظر أيضا ابن فضلان : رسالة فى وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة ، سنة ٣٠٩ هـ / ٩٢١ م ، تحقيق سامى الدهان ، طبع دمشق ، ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م ، ص ١٤٩ – ١٦٦ ؛ وانظر كذلك ابن الفقيه : مختصر البلدان ، ص ٢٧٠ – ٢٧١ .

– كذلك قامت أمة نصرانية مجاورة لبلاد الأرمن بجلب مماليك الخزر وبيعهم للمسلمين ، إذ يخبرنا ياقوت أن « اللان » : بلاد واسعة فى طرف أرمينية قرب باب الأبواب ، مجاورون للخزر ، يغلطون فيهم فيقولون عُلّان – وهم نصارى يجلب منهم عبيد أجلاد[١] ؛ بل يذكر المؤرخون المسلمون الذين عاصروا غارات المغول على الشرق الإسلامى أن المغول بعد هزيمتهم لأبناء جنسهم القفجاق باعوهم كرقيق لتجار اللان ، الذين باعوهم بدورهم لسلاطين الأيوبيين بمصر والشام[٢] . ولقد أورد المستشرق البلغارى المسلم المعاصر الرمزى نصوص مؤرخى الإسلام الذين ذكروا قصة جلب المماليك القفجاق إلى ديار الإسلام بتمامها فراجعها عنده[٣] » .

– ويبدو أن عدداً من تجار الرقيق الذين اجتلبوهم وباعوهم إلى سلاطين سلاجقة إيران والعراق وسلاجقة العجم كانوا من الأرمن[٤] .

– ومن ناحية أخرى نجد أن بعض الأمم الوثنية القريبة من أطراف بلاد الإسلام ، قد تعودت بيع أولادها كرقيق ، فيذكر الاصطخرى أن « الذى يقع من رقيق الخزر أهل الأوثان الذين يستجيزون بيع أولادهم واسترقاق بعضهم بعضا فأما اليهود منهم والنصارى ، فإنها تدين بتحريم استرقاق بعضهم بعضا مثل المسلمين »[٥] ، ثم يوضح هذه المعلومة بقوله : « والخزر مسلمون ونصارى ويهود وفيهم عبدة أوثان وأقل الفرق اليهود وأكثرهم المسلمون والنصارى إلا أن الملك وخاصته يهود والغالب على أخلاقهم أخلاق أهل الأوثان[٦] »، ويقول ياقوت تحت مادة تركستان « هو اسم جامع لجميع بلاد الترك ، وأوسع بلاد الترك ، بلاد التغزغز وحدهم الصين والتبت والخزلخ والكيماك والغز والبجناك

(١) ياقوت : معجم البلدان ، ج ٤ ، ص ٣٤٣ – ٣٤٤ .

(٢) انظر ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ٤ ، تحقيق حسنين ربيع ، مطبعة دار الكتب ، ١٩٧٢ ، ص ٣٤ – ٦٠ ، حوادث سنة ٦١٦ هـ ، وص ١٠٨ – ١١٢ حوادث سنة ٦١٩ هـ .، وص ١٣٤ – ١٣٥ حوادث سنة ٦٢١ هـ .

(٣) انظر م . م . الرمزى : تلفيق الأخبار وتلقيح الآثار ، فى وقائع قزان وبلغار وملوك التتار ، طبع ١٩٠٨ ، ص ٢٠٤ – ٢٠٦ ، ص ٢٢٠ – ٢٢٦ .

(٤) ابن الأثير : الباهر ، ص ٢١ ، س ٧ ؛ العماد : الفتح القسى ، ص ٦٤٠ .

(٥) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٣١ ، س ٤ – س٤ ؛ وانظر أيضا ياقوت : معجم البلدان ، ج ٢ ، ص ٤٣٦ – ٤٤٠ .

(٦) الاصطخرى : نفس المصدر ، ص ١٢٩ ، س ١٢ – ١٤ .

والبذكش وأذكش وخفشاق وخرخيز ، أول حدهم من جهة المسلمين فاراب »[١] ، ثم يشير عن تعود هذه الشعوب بيع أولادهم كرقيق بقوله : « وهم بادية يبيعون الكلأ ، فإذا ولد للرجل ولد رباه وعال وقام بأمره حتى يحتلم ، ثم يدفع إليه قوسا وسهاما ويخرجه من منزله ويقول له احتل لنفسك ، ويصيره بمنزله الغريب الأجنبى ، ومنهم من يبيع ذكور ولده وإناثهم بما ينفقونه ، وأكثر أهلها عبدة نيران على مذهب المجوس ومنهم زنادقة على مذهب مانى » .[٢]

– وأيضا كان ملوك السودان يبيعون السودان للمسلمين « من غير شيء ولا حرب »[٣] ؛ ولما عُرف عن السلطان المملوكى الناصر محمد بن قلاوون عنايته بتربية مماليكه « شاع فى الأقطار إحسان السلطان إليهم فأعطى المغل (أى المغول) أولادهم وأقاربهم للتجار ، رغبة فى السعادة »[٤]

– وبوحى من روح الجهاد ، وبدافع من الحمية الدينية التى يشعلها الإسلام فى صدور حديثى العهد باعتناقه ، قامت الأمم حديثة الإسلام بالإغارة على الأمم المتاخمة لها فى ديار الحرب واسترقاقها وبيعها للمسلمين ، فى محاولة لنشر النفوذ السياسى والحضارى للمسلمين فى ديار الحرب ، وهنا نلاحظ أن هذه الأمم حديثة العهد بالإسلام ، كانت هى نفسها قبل إسلامها بين أمم دار الحرب التى جَلَبَ منها المسلمون الرقيق .

– فمنذ أسلم البلغار – وهم من الصقالبة – أصبحوا غُزاه بملاحظة المقدسى[٥] وأخذوا يغيرون على شعوب البرداس المجاورين لهم ويسترقونهم ، وفى نفس الوقت أخذوا يتاجرون مع سفن المسلمين التى كانت تصل إلى بلادهم[٦] ، وأصبحت بلاد البلغار موردا لجلب الرقيق من الصقالبة إلى دار الإسلام[٧] ، وما قيل عن البلغار ينسحب أيضا على التركمان فيخبرنا أبو الفدا أن « التركمان خلق كثير من نسل الترك الذين فتحوا بلاد الروم فى مدة السلاجقة وقد مرنوا على مغاورة سكان

(١) ياقوت : معجم البلدان ، ج ١ ، ص ٨٣٨ – ٨٣٩ .
(٢) ياقوت : نفس المصدر ، ج ١ ص ٨٣٩ – ٨٤٠ .
(٣) اليعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٣٤٥ ؛ وانظر قبله .
(٤) أبو المحاسن : النجوم ، جـ ٩ ، ص ١٦٦ .، المقريزى : ج ٣ ، ص ٣٤٨ ، س ٢٢ ، حيث يقول « أتاه (الناصر محمد) من المماليك شيء كثير رغبة فيما لديه حتى كان الأب يبيع ابنه للتاجر الذى يجلبه إلى مصر » .
(٥) المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٣٦١ ، ٣٦٠ .
(٦) ابن رسته : الأعلاق النفيسة ، ص ١٤١ – ١٤٢ .
(٧) المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٣٢٥ ، س ٣ – س ٤ .

الساحل من الخرائطة وأخذ أولادهم وبيعهم للمسلمين »[١] .، كذلك كان البربر المتاخمون للصحراء مسلمون « يأتون بالسودان »[٢] .

– ورغم إدراك التجار الإيطاليون من البنادقة والبيازنة والجنويين لأهمية الرقيق الأطفال فى إمداد الجيوش الإسلامية بالمماليك ، فقد آثروا المكاسب التجارية على الفكرة الصليبية ، فأمدوا سلاطين مصر والشام بالعبيد والأسلحة[٣] ؛ بل إن حملة الأطفال التى تكونت من عدة آلاف طفل ، غَرَّر بهم بعض تجار البنادقة وباعوهم كرقيق فى مدينة الإسكندرية[٤] ؛ وسجل المؤرخ اللاتينى جوانفيل الذى صاحب حملة الملك لويس التاسع على المنصورة بمزيد الأسى ، أن بعض أطفال هذه الحملة الصليبية قد أصبحوا مماليك فى جيوش الأيوبيين . والواقع أن سجلات البابوية تحتوى على كثير من الخطابات التى أرسلها بابوات روما ، يهددون فيها قناصلة الجمهوريات الإيطالية بالحرمان الكنسى وفقد حريتهم المدنية لإقدامهم على هذه المعصية الكبرى ، وهى بيع إخوانهم فى الدين لأعداء المسيح[٦] ، ومع ذلك فإن نصوص المعاهدات المشروطة بين هذه الجمهوريات وبين الدولة الأيوبية التى احتفظت بها سجلات بيزا ، ووصلت إلينا فى ترجماتها اللاتينية والإيطالية وقد قمت بترجمتها [٧] تؤكد أن هذه المعاهدات لم تكن معاهدات تجارية فحسب ، بل معاهدات عسكرية لها شقين ، الشق الأول هو عزل هذه الجمهوريات عن المشاركة فى الحروب الصليبية ومساندة أساطيل الصليبيين

---

(١) أبو الفدا : تقويم البلدان ، ص ٣٧٩ .

(٢) اليعقوبى : البلدان ، ص ٣٤٥ .، انظر قبله .

(٣) جاستون ڤييت : مصر العربية ، طبع ضمن كتاب هاناتو : تاريخ القومية المصرية (باللغة الفرنسية) ج ٤ ، ص ٤٠٤ – ٤٠٥ .، وأنظر هايد : تاريخ التجارة فى شرق البحر المتوسط فى العصور الوسطى ، طبع باريس ١٨٨٥ (باللغة الفرنسية) ج ١ ص ٣٧٤ – ٣٧٦ ، ٣٨٤ ؛ ٣٩٩ ، ٤٠٤ – ٤٠٥ ؛ ٤٣٢ .

(٤) أنظر سعيد عبد الفتاح عاشور : الحركة الصليبية ، الطبعة الأولى ١٩٦٣ م ، ج٢ ص ٩٥٤ – ٩٥٦ .

(٥) يقول جوانفيل : « رد الملك (لويس التاسع) على رسل مصر ، أنه لن يعقد اتفاقا معهم ... إلا إذا أسلموا جميع الأطفال الذين أخذوهم صغارا ، وأخرجوهم من دينهم » . انظر جوانفيل : القديس لويس ، ترجمة حسن حبشى ، الطبعة الأولى ١٩٦٨ م ، ص ٢١٠ ، س ١١ – ١٤ ؛ وأنظر أيضا حديث جوانفيل عن جلب سلاطين الأيوبيين للرقيق الاطفال الأجانب وتربيتهم وتعليمهم فنون القتال ؛ انظر جوانفيل : نفس المصدر ، ص ١٣٧ .

(٦) انظر مجموعة الآباء اللاتين ، المعروفة بـ « مينى » باللغة اللاتينية ، الجزء رقم ٢١٣ ، خطاب رقم ٥٣٩ ، ص ٤٩٣ ؛ الجزء رقم ٢١٤ ، ص ٣٠١ .

(٧) أتقدم بالشكر للراهب الدومينيكانى الأب دوسًا ، الذى ترجم لى هذه الوثائق عن اللاتينية والإيطالية .

القادمة من أوربا ، وإمداد الجيوش الإسلامية بالرقيق المسيحى والأسلحة ، والشق الثانى منح هذه الجمهوريات الإيطالية اعفاءات جمركية بمدينة الإسكندرية[١]

– ولقد أرسل صلاح الدين إلى الخليفة العباسى ، يطلعه على هذه الخطة التى عمد بها إلى عزل الجمهوريات الإيطالية عن الحروب الصليبية تماماً ، فقال إبّان حديثه عن الجيوش المختلفة للصليبيين : « ومن هؤلاء الجيوش البنادقة والبيازنة والجنوية ، كل هؤلاء تارة يكونون غزاة لاتطاق ضراوة ضرهم ... ، وتارة يكونون سفارا يحتكمون على الإسلام فى الأموال المجلوبة ، وتقصر عنهم يد الأحكام الموهوبة ، ومامنهم إلا من هو الآن يجلب إلى بلدنا آلة قتاله وجهاده ، ويتقرب إلينا بإهداء طرائف أعماله وتلاده ، وكلهم قد قررت معهم المواصلة وانتظمت معهم المسالمة على ماتريد ويكرهون وعلى ماتؤثر وهم لايؤثرون[٢] » .

– وليس أدل على أهمية الرقيق كمورد بشرى للجيوش الإسلامية ، وكوسيلة لنشر النفوذ السياسى والحضارى لديار الإسلام على حساب دار الحرب ، ولا جتذاب شعوبها إلى شريعة الإسلام ، من تحول تجارة الرقيق بتعاصر دولتى المغول الإسلامية بإيران والعراق ، والمماليك البحرية ثم الجراكسة بمصر والشام إلى مظهر من مظاهر التعاون السياسى بين هاتين الدولتين الإسلاميتين .

– إذ شُغِف الملك الناصر محمد بن قلاوون بجلب المماليك من بلاد أزبك وبلاد توريز وبلاد الروم وبغداد ، وبعث فى طلبهم وبذل الرغائب للتجار فى حملهم إليه ودفع فيهم الأموال العظيمة[٣] وكان يصف للتجار حلى المماليك والجوارى ثم يسيرهم إلى هذه البلاد [٤] وكانت العادة أن من يصل إلى

---

(١) نشر هذه الوثائق المستشرق الإيطالى ميشيل آمارى ، فى كتابه الوثائق العربية فى أرشيفات فلورنسة وتوسكانا طبع بإيطاليا سنة ١٨٦٣ ، انظر ص ٢٥٧ ـــ ٢٦٢ ، نص معاهدة بين البيازنة وبين صلاح الدين ؛ ص ٢٨٥ – ٢٨٦ ، نص معاهدة بين الملك العادل والبيازنة ؛ ص ٢٨٨ – ٢٨٩ ، نص معاهدة بينهم أيضا وبين الملك الصالح نجم الدين ايوب اخر الايوبيين ؛ وكل هذه المعاهدات تؤكد شروط المعاهدة الأولى التى أبرمها صلاح الدين ؛ وفى هذاما يفسر ما أشار إليه جوانفيل ، من فرار سفن الجمهوريات الإيطالية ابان محاصرة لويس التاسع للمنصورة ، أنظر جوانفيل : القديس لويس ص ١٨٢ س ١٠ – س ١١ .

(٢) أبو شامه : الروضتين ، تحقيق محمد حلمى ، القاهرة ١٩٦٢ م ، ١ ق ٢ ، ص ٦٢١ – ٦٢٢ .

(٣) المقريزى : الخطط جـ ٣ ، ص ٣٤٨ .

(٤) أبو المحاسن : النجوم ، جـ ٩ ، ص ١٦٦ .

الباب من البلاد أو يرد عليه أو يهاجر من مملكة أخرى إليه أن ينعم عليه من الخلع بأنواع الادرارات وارزاق والإنعامات ، وكذلك التجار الذين يصلون إلى السلطان ويبيعون عليه لهم مع الخلع الرواتب الدائمة من الخبز واللحم والتوابل والحلوى والعليق والمسامحات بنظير كل مايباع من الرقيق المماليك والجوارى ، مع مايسامحون به أيضا من حقوق أخرى تطلق . وكل واحد من التجار إذا باع على السلطان ولو رأسا واحدة من الرقيق ، فله خلعه مكملة بحسبه خارجا عن الثمن وعما ينعم به عليه أو يسفر به من مال المسلمين ؛ على سبيل القرض ليُتاجر به[١] .

— وكان تاجر الرقيق بين الدولتين المغولية والمماليكية أشبه بالسفير ، وكان يلقب بالخواجة[٢] وهو لقب فارسى يعنى « السيد » أو السفير[٣] فنعرف أن الخواجا مجد الدين السلامى واسمه إسماعيل ابن محمد بن ياقوت « تاجر الخاص فى الرقيق » فى أيام الملك الناصر محمد بن قلاوون وكان يرحل إلى بلاد الططر ويتجر ويعود بالرقيق وغيره[٤] وهو الذى سعى فى الصلح بين الملك الناصر وأبى سعيد ملك التتار .. وازدادت وجاهته بين الملكين[٥] ، وكان الملك الناصر يسفره ويقرر معه أمور فيتوجه ويقضيها على وفق مراده بزيادات فأحبه وقربه[٦] ، وكان يصل إلى الأرد ومملكة التتار فيقيم به السنتين والثلاث والبريد لاينقطع عنه[٧] » ، وكان ذا عقل وافر وفكر مصيب وخِبْرة بأخلاق الملوك . ومايليق بخواطرها ، ودراية بما يُتحفها من الرقيق والجوارى ، ونُطق سعيد وخلق رضى وشكله حسنة وطلعة بهية[٨] .

— ولدينا عدة أسماء وعدة تراجم لهؤلاء التجار الذين كانوا تجار خاص السلطان فى الرقيق ، مثل الخواجا فخر الدين عثمان بن مسافر « جالب الأتابك برقوق من بلاده ثم جالب أبيه وإخوته إلى الديار المصرية[٩] » ، ومثل الخواجا علاء الدين السيواسى « وهو الذى جلب إلى مصر الأمير تنكز

(١) المقريزى : الخطط ، جـ ٣ ، ص ٣٧٠ — ٣٧١ .
(٢) القلقشندى : صبح الأعشى : جـ ٦ ، ص ١٣
(٣) القلقشندى : نفسه ، جـ ٦ ص ١٥
(٤) المقريزى : الخطط : جـ ٣ ص ٦٩ ؛ ابن حجر : الدرر الكامنة ، ج ١ ص ٣٨١ .
(٥) ابن حجر : الدرر ، ج ١ ص ٣٨١ — ٣٨٢ ؛ أبو المحاسن : النجوم ، ج ١٠ ص ١٩ .
(٦) المقريزى : الخطط ، ج ٣ ، ص ٦٩ .
(٧) ابن حجر : الدرر ، ج ١ ، ص ٣٨١ — ٣٨٢ .
(٨) ابن حجر : الدرر ، ج ١ ص ٣٨١ — ٣٨٢ ؛ المقريزى : الخطط ٣ : ٦٩ .
(٩) أبو المحاسن : النجوم ١١ : ٢٢٠ ؛ ٢٢٣ — ٢٢٤ .

الاشوفى وهو صغير »[١] ، ومثل الخواجا عمر الذى جلب أتابك العساكر شيخون بن عبد الله العمرى الناصرى مدبر الممالك الإسلامية بالديار المصرية ، وباعه للملك الناصر محمد بن قلاوون [٢] ، ومثل الخواجا عز الدين حسين بن داود بن عبد السيد بن علوان السلامى[٣] ومثل نور الدين على بن عنان ، تاجر الخاص الشريف السلطانى فى عهد الملك الأشرف شعبان[٤] ، ويبدو أن هؤلاء التجار كانوا على قدر كبير من العلم والثقافة والدراية بجغرافية البلاد وتقاليد الشعوب بديار الحرب وديار الإسلام على حد سواء ، بحيث استمد القلقشندى معلومات فريدة عن بلاد الترك من اثنين من الخواجكية هما عساف بن مسافر ونظام الدين الأسعردى[٥] .

– ولقد تلقب هؤلاء التجار بألقاب رسمية تؤكد تبوؤهم لرتبة السفارة ومكانتهم المرموقة فى بلاط الدولتين المغولية والمملوكية ، وخطورة مهمتهم فى جلب المماليك ؛ ولقد نقل القلقشندى الألقاب الرسمية لهؤلاء التجار عن بعض الدساتير الشامية لديوان الإنشاء ، وأوردها كالنوع الخامس من الألقاب فى كتابه « صبح الأعشى » وأفاد أن المستعمل فيها أربع درجات [٦] ونختار من هذه الألقاب الكثيرة الألقاب الآتية : « الخواجه »[٧] ، « السفير »[٨] ، « مقرب الحضرتين » إذا كان مترددا بين مملكتين [٩] « مقرب الدولة » وهو أعم من الأول [١٠] « ناصح الملوك والسلاطين [١١] » « ثقة الدولة » ، قال القلقشندى : « وربما قيل ثقة الدولتين .. وخص ذلك بالتجار الخواجكية لترددهم فى الممالك ويحسن أن يلقب به المترددون فى الرسائل بين الملوك[١٢] ، « المؤتمن » قال القلقشندى : من ألقاب الخدام والتجار والخواجكيه ، والمراد أن الخدم يؤتمنون على الحريم والمماليك فى الحضرة والتجار يؤتمنون على المماليك والجوارى فى السفر أو يؤتمنون على أخبار الممالك وأحوالها ، فلا يخبرون عن مملكة لمملكة أخرى إلا بمافيه السداد[١٣] .

---

(١) المقريزى : الخطط ٣ : ٨٧ ، س ١١ ؛ أبو المحاسن : النجوم ، ٩ : ١٣ س ٨ ؛ ٩ : ١٥٢ – ١٥٣

(٢) أبو المحاسن : النجوم ١١ : ٣٢٤ .

(٣) أبو المحاسن : النجوم ، وفيات سنة ٧٦٢ هـ .

(٤) المقريزى : الخطط ٣ : ١٢٠ س ١٦

(٥) القلقشندى : صبح الأعشى ٦ : ١٦٦ ، س ١٥ .

(٦) أنظر القلقشندى : صبح ٦ : ١٦٥ – ١٦٨ .

(٧) القلقشندى : صبح ٦ : ١٣ .

(٨) نفسه ٦ : ١٥

(٩) نفسه ، ٦ : ٧١ .

(١٠) نفسه ، ٦ : ٧١ أيضاً .

(١١) نفسه ٦ : ٧٣ .

(١٢) نفسه ، ٦ : ٤٢ .

(١٣) نفسه ، ٦ : ٣١ وعن القابهم انظر أيضا نفسه =

– والجدير بالإلتفات أن السلاطين والأمراء المماليك ظلت صلتهم وثيقة بالتجار الذين جلبوهم وظلوا ينظرون إليهم على أنهم أولياء نعمتهم فيخرجون لاستقبالهم فى موكب رسمى على مشارف القاهرة(١) « وإذا رآه قام له من بُعد وأكرمه وقبل شفاعته وأعطاه ماطلب »(٢) بل أسند السلطان برقوق إلى تاجره الذى جلبه مهمة البحث عن أبيه وإخوته فى بلاد الجركس والمجىء بهم إلى مصر(٣) .، وفى أحيان كثيرة كان الأمير المملوكى لعدم معرفة نسبه ينسب إلى تاجر الرقيق الذى جلبه إلى ديار الإسلام(٤) وكأنه أصبح بالنسبة له الأب الذى يُنتسب إليه .

– وبالإضافة إلى الرقيق الذى جلب إلى بلاد الشرق الإسلامى على يد التجار ، فإنه منذ الحروب الصليبية أصبح الاسترقاق وسيلة من وسائل الردع الحربى التى استخدمتها الحُكومات الإسلامية لردع الجيوش الصليبية .، رغم أن النبى فى مغازيه وفتوحاته ، لم يعمد إلى استرقاق أسراه ، كما أن تجار العبيد لم يصاحبوا قط الجيوش الإسلامية فى موجة الفتوحات الإسلامية الأولى(٥) . فإذا كان الإسلام قد قصر منبع الاسترقاق على رق الحرب ورق الوراثة وعمد إلى رق الوراثة فحاول اذابته عن طريق عتق أمهات الأولاد من الجوارى واعتبار أبنائهم من الأحرار ، واعتبار العتق من كفارات الذنوب على أساس أن الرق فى نظر الشريعة الإسلامية – على عكس بقية الشرائع السماوية والوضعية – حالة طارئة تزول بزوال المسبب لها(٦) ؛ فقد بقيت الحرب المنبع الوحيد للاسترقاق مع التقيد بشرطين ، أن تكون الحرب قانونية منتظمة وأن يكون القتال مع القوم الكافرين(٧) . ولقد استن الإسلام هذه القاعدة كعمل استثنائى رادع ، على أساس أن التكوين الخلقى والنفسى للبشر ، يلزمه الشعور بقوة العقاب ، حتى لايقدم الإنسان على ارتكاب المحظور مرة أخرى ، وإذا كان القتل هو عقاب المعتدى ، فلا أقل

= ٦ : ١٠ ، ٤١ ، ٥٢ ، ٥٥ وانظر كذلك ج ٦ ، ص ١٨ ، ص ٣٠ ، ٣١ ، ٦٢ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٣ .

(١) أبو المحاسن : النجوم ، ١١ : ١٨٢ – ١٨٣ .

(٢) أبو المحاسن : نفسه ، ١١ : ٢٢٠ .

(٣) نفسه ، ١١ : ١٨٢ – ١٨٣ ، وأنظر ترجمة والد برقوق عند السخاوى : الضوء اللامع ، ٣ : ص ١٠ – ١١ ؛ الفاسى : العقد الثمين ، تحقيق فؤاد سيد ، ٣ : ٣٥٧ – ٣٦١ .

(٤) أبو المحاسن : النجوم ، ١١ : ٣٢٤ ، حيث ينسب الأمير شيخون العمرى إلى الخواجه الذى جلبه ، واسمه عمر .

(٥) أنظر أحمد شفيق باشا : الرق فى الإسلام ، ص ٦٠ – ٦١ ؛ وص ٦٦ .

(٦) نفسه ، ص ٥٤ ــ ٩٤ ؛ على عبد الواحد وافى : المرجع السابق ، ص ٢٠٠ – ٢١٩ .

(٧) أحمد شفيق : نفس المرجع ، ص ٥٧ .

من أن يسترق ويفقد حريته إذا ما أسر نظير بقائه على قيد الحياة ؛ وإن ترك الإسلام فى نفس الوقت لولى أمر المسلمين حق المن بإطلاق السراح أو قبول الفدية .(١)

– ويبدو أن الدولة الفاطمية كانت أول دول الإسلام التى أوقعت الرق على جميع أسراها من أهل دار الحرب ، فكانت تضرب عنق الرجال والشيوخ أو تسجنهم أو تستخدمهم فى أعمال السخرة ؛ أما الأطفال فكانوا ينشأوا على الإسلام ويربوا تربية إسلامية فعرفوا بـ « الترابى » ؛ وأما النساء فكن يلحقن بالقصور الخاصة بالخلفاء والسلاطين ويعلمن الصنايع ويقمن بالخدمة فى هذه القصور ؛ ويذكر المقريزى عند حديثه عن نظام الترابى « أن الدولة الفاطمية لم يعرف عنها قط أنها فادت أسيراً من الفرنج بمال ولا بأسير مثله(٢) » .

– وعن الفاطميين ورث الأيوبيون هذا المبدأ ، فلقد استحدث صلاح الدين فى جيشه فرقة خاصة من العرب خفيفى الحركة قوامها ثلاثمائة فرد ، كانت تغير على خيام العدو ويسرقون منهم أموالهم وخيولهم ويسرقون الرجال أحياء ؛ كما كانوا يختطفون النساء والأطفال حتى من كان منهم فى سن الرضاعة ويبيعونهم رقيقاً فى سوق العسكر الصلاحى ؛ وقد دَيْوَن – أى سجّلهم فى ديوان العطاء – صلاح الدين هذه الفرقة الخاصة من شلوح العرب ، وأطلق عليهم اسم « اللصوص » ، وكان هؤلاء اللصوص يعرضون على صلاح الدين كل من يختطفوه من الفرنج ، فكان يشترى بعضهم ويلحقهم بمماليكه(٣) ؛ لذلك لانستغرب وجود سوقا للرقيق فى سوق العسكر الصلاحى ، كان يباع فيه أسرى الفرنج(٤) .

– ولقد أوقع صلاح الدين الرق على أسرى الفرنج من الرجال والنساء ، بعد فتح الناصرة وصفورية ، بعد أن مثلوا بين يديه ثم سيقوا إلى السوق(٥) ؛ كذلك فإنه بعد فتح بيت المقدس ، بقى من الفرنج زهاء خمسة عشر ألفا عجزوا عن دفع الفدية « فاختصوا بمشروط الرق »(٦) ؛ وأيضا لم يتردد صلاح الدين فى إجراء حكم الاسترقاق على مائة رجل أخرجهم أهل يافا ، على سبيل الرهينة من محتشميهم وكنودهم ومقدميهم ، مثل البطرك الكبير والقسطلان والمرشان ومن يجرى مجراهم من

(١) أنظر محمد البهى : الإسلام والرق ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ، ص ١٧ – ٢١ .

(٢) المقريزى : الخطط ، ٣ : ٣١٤ .

(٣) انظر ابن شداد : النوادر ص ٣٢ – ٣٣ ؛ ١٥٨ – ١٥٩ ؛ ١٦٥ ؛ ١٩٢–١٩٣ ؛ وانظر العماد : الفتح ، ص ٤٨٠ – ٤٨١ .

(٤) ابن شداد : النوادر ، ص ٣٢ – ٣٣ .

(٥) العماد : الفتح ، ص ٩٣ .

(٦) العماد : الفتح ، ص ١٣٥ – ١٣٦ .

الفرسان ، وذلك عندما غدر الفرنج بيافا بعهد أمانه[١] ؛ بل نسمع أن نواب صلاح الدين بحلب قد تربصوا بحملة ملك الألمان ، وهى فى طريقها إلى بيت المقدس ، « فوقعوا على خلق عظيم منهم وعادوا بالأسارى إلى حلب وباعوهم فى الأسواق ، حتى طمع فيهم أهل القرى والتقطوهم من الوهاد والزرى »[٢] ؛ كذلك كان مصير السبايا الفرنجيات اللائى تزيوا بزى الرجال وحاربوا فى صفوف الصلبيين أن بيعوا بيع الرقيق [٣] .

– وتفيد المعاهدات التجارية الحربية بين صلاح الدين والبيازنة ، أن الأسطول الأيوبى كان يسترق جميع أسراه من الصلبيين ، بل أن السفن الصليبية التى كانت تغرق لأى عطل أصابها بالقرب من السواحل المصرية ، كان يتم استرقاق جميع ركابها ؛ لذلك فقد نصت المعاهدات بين الأيوبيين والبيازنة ، على استثناء سفن بيزا من هذا العرف الذى استنه الأسطول الأيوبى [٤] ؛ وكان أشد ماحز فى نفس الدول الأوربية التى استعمرت دول المغرب العربى فى مطلع العصور الحديثة ، أنها وجدت عددا كبيراً من نسل الرقيق الأوربى ، الذى كانت الدويلات البحرية الإسلامية فى شمال أفريقيا مثل الحفصيين قد استرقته[٥] .

– ومن ناحية أخرى اتخذ البيزنطيون ثم الصليبيون من بعدهم ، استرقاق أسرى المسلمين كوسيلة للردع الحربى أيضا ؛ وإن كنا نلاحظ أن البيزنطيين والصلبيين ، كانوا يعمدون إلى قتل أسراهم وتعذيبهم أو إحراقهم ؛ فى حين عمد المسلمون إلى طريقة أبعد مدى ، وهى تربية الأطفال واتخاذهم مماليك ينشأون على الإسلام ، لمحاربة أهليهم ، واتخاذ النساء أمهات أولاد لهم ثم عتقهم ، واتخاذ أولادهم أبناءاً لهم ، ومن شأن ذلك ولاريب أن يكون علاقات إنسانية بين المسلمين وشعوب دار الحرب .

– ويطلعنا المقدسى عن وسائل البيزنطيين فى تعذيب أسرى المسلمين ، وكيف أن سائر

---

(١) العماد : الفتح ص ٦٠٧ ويذكر ابن شداد أن البرنس أرناط مقدم الفرنج ، وصاحب حصن الكرك ، كان قد استرق وبيع بحلب (ابن شداد : النوادر ص ٥٣) .

(٢) العماد : الفتح ص ٣٩٦ ، س ٦ – ٧ .

(٣) العماد : الفتح : ص ٩٣ ، ١٣٥ ، ٦٠٧ .

(٤) انظر ميشيل آمارى : المرجع السابق : ص ٢٥٧ – ٢٦٢ .

(٥) حسين مؤنس : الشرق الإسلامى الحديث ، ص ٣٠١ – ٣٠٢ ؛ صلاح العقاد : المغرب الإسلامى الكبير ، ص ٣٩ .

الأسارى من عامة المسلمين بمدينة القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية كانوا يستخدمون فى أعمال السخرة ، ويستعملون فى الصنائع ، ويعلق المقدسى بقوله : « فالحازم الذى إذا سئل عن صنعته لم يقر بها »[1] ويضيف ابن خرداذبه عن الروم « أنهم يسلون السيف على ولد إسماعيل (العرب) ويرون القتل ، وربما ضربوا الأسارى بالفؤس والحجارة وألقوهم فى الفرن وهو مستوقد نار »[2] ؛ وأحيانا ماكان يتم تبادل الأسرى بين المسلمين والبيزنطيين « فكان الفداء بين المسلمين والروم يقع على نهر اللامس على بحر الروم ، ويكون الروم فى البحر فى السفن والمسلمون فى البر فيتفادون »[3] ؛ وأبان عصر الحروب الصليبية ، نسمع أن ملك انجلترا رتشارد قلب الأسد ضرب أعناق أسرى المسلمين حين تأخرت وصول الفدية إليه[4] ؛ كذلك رأى ابن جبير فى بلاد الشام أسرى وسبايا المسلمين يباعون بيع الرقيق فرقّ لهم[5] .

ولقد أدرك البيزنطيون ثم الصليبيون خطورة ماعمدت إليه الدول الإسلامية ، من اتخاذ من سبايا وأسرى دار الحرب مماليكا وأمهات أولاد لهم ؛ فنجد أن البيزنطيين بعد استردادهم لمدينة طرسوس سنة ٣٥٤ هـ بقيادة الامبراطور البيزنطى نقفور فوكاس ، يحرضون بناتهم اللائى اتخذهم المسلمون أمهات أولاد ، إلى هجر أزواجهن من المسلمين ، وأخذ أولادهم منهم إلى بلاد الروم لتنشأتهم على النصرانية ؛ فيذكر التنوخى أن نقفور نصب علمين ، وأمر بمن يريد اللحاق ببلاد الروم أن يأتى تحت علم الروم ، ومن يرد يبقى ببلاد الإسلام أن يأتى تحت علم الإسلام ، « فصار تحت علم الروم خلق من المسلمين ممن تنصر وممن صبر على الجزية ، وتقاعد بالمسلمين أمهات أولادهم لما رأين أهليهن وقالت : « أنا الآن حرة ولا حاجة لى فى صحبتك ، فمنهن من رمت بولدها على أبيه ، ومنهن من منعت الأب من ولده فنشأ نصرانيا ؛ فكان الإنسان يجىء إلى عسكر الروم فيودع ولده ويبكى ويصرخ ، وينصرف على أقبح صورة حتى بكى الروم رقة لهم »[6] .

---

(١) المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ١٤٨ .

(٢) ابن خرداذبه : المسالك والممالك ، ص ١٠٩ .

(٣) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ٥٠ .

(٤) ابن شداد : النوادر ص ١٧٤ .

(٥) ابن جبير : الرحلة ، طبع بيروت ، ١٣٨٤ هـ ، ص ٢٨٠ .

(٦) ماريوس كانار : سيف الدولة ، ص ١٨٨ – ١٨٩ .

– كذلك كان أول هم الصليبيين بمجرد استقرارهم على ساحل الشام ، هو تجميع الرقيق النصرانى وعرضه وإعادته إلى أهله ، فيقول ابن الأثير : « كان بدمشق (فى بداية القرن السادس الهجرى) حين وصل الفرنج إلى الساحل الشمالى ، رقيق كثير أخذ من الروم والأرمن وسائر بلاد النصرانية ، فاستعرضهم الصليبيون وخيروهم بين المقام عند أربابهم أو العودة إلى أوطانهم » ؛ ثم يعلق ابن الأثير على ذلك بقوله : « وناهيك بهذه الحالة ذلة للمسلمين وصغاراً وللكافرين قدرة واقتسارا »[١] .

– ولما كانت الدولة الإسلامية كما أوضحنا قد أتخذت من تربية الرقيق المجلوب من ديار الحرب وتنشئته على الإسلام ثم عتقه وسيلة لنشر الإسلام ؛ فلقد باشرت هذه الدول رقابة شديدة على أسواق الرقيق ، خاصة بعد حركتى الصليبيات والاسترداد المسيحى ، التى تعرض إبّانها بعض مسلمى الأندلس والشام للاسترقاق ؛ وذلك خشية أن يباع رقيق مسلم صغير السن إلى أحد أهل الذمة من نصارى أو يهود الشرق ، فينشئه على غير الإسلام ، أو أن يباع أحد أهل الذمة كرقيق على اعتقاد أنه حربى من دار الكفر ؛ كما حرصت وظيفة الحِسْبَه الإسلامية أو الإشراف على الأسواق ، على مراعاة الرفق والإنسانية بالرقيق المباعين فى الأسواق .

فإلى جانب رقيق دار الحرب الذى استرق بالشرق إبّان الحروب الصليبية ، كان تجار الرقيق يسلكون مِن أسواق ومراكز تجمع الرقيق بأطراف وثغور الإسلام ، طريقين إلى أسواق الرقيق الداخلية فى وسط بلاد الإسلام وعواصمه الكبرى ؛ فكان هناك طريق برى [٢] وآخر بحرى[٣] ؛ أما أهم أسواق الرقيق فى وسط العالم الإسلامى فكانت سوق بغداد ، الذى وُجد منذ بناء المدينة ، فيقول اليعقوبى أنه « كان فيه رقيق أبى جعفر المنصور الذين يُباعون من الآفاق وكانوا مضمومين إلى الربيع مولاه »[٤] ، « أما سوق الرقيق بسامراء فكانت فى مربعة فيها طرق متشعبة فيها الحجر والغرف والحوانيت للرقيق[٥] ، أما فى العصر الفاطمى فكان سوق الرقيق هو موضع المدرسة الكاملية الواقعة اليوم بشارع

---

(١) ابن الأثير : الباهر ، ص ٣٣ .
(٢) القلقشندى : صبح ج ٤ ص ٤٠٢ – ٤٠٥ ، لسترنج : بلدان الخلافة الشرقية ، ص ٤٨٠ – ٤٨١ .
(٣) انظر القلقشندى : صبح ، ج ٤ ص ٤٦٩ .
(٤) اليعقوبى : كتاب البلدان ، ص ٢٤٨ .
(٥) اليعقوبى : نفس المصدر ص ٢٦٠ .

النحاسين [١] ، وكان سوق الرقيق بدمشق فى سنة ٦٤٦ هـ بالسوق الكبير حول الجامع الأُموى [٢] .

كذلك كانت بالموانى الكبرى لبلاد الشرق الإسلامى ، أسواق للرقيق المجلوب من دور الكفر ؛ فكان يؤخذ بثغر جدة دينارا على كل رأس من الرقيق [٣] ؛ كذلك كان بثغر عدن سوقا نشطة لبيع الرقيق [٤] ؛ وأيضا وجدت أسواق للرقيق فى الفرما (بورسعيد) والإسكندرية[٥] .

— ويخبرنا ابن حوقل أن رقيق الأرمن ، كان الفقهاء لا يستجيزون بيعه فى أسواق ديار الإسلام ، لأن الأرمن من أهل العهد المعاهدين للمسلمين فيقول : « والغالب على أرمنية النصرانية ، وللسلطان عليهم كالخراج فى كل سنة ، وكأنهم اليوم فى عهد على حسب ماكانوا بغير حقيقة ، وتطرقهم السلاطين المجاورين لهم ، فسيبونهم ويؤذونهم وهم فى ذمة ، وكان رقيقهم لايباع فى بغداد ، أدركته كذلك إلى سنة ٣٢٥ هـ ، ولا يجيزه أحد لأنهم فى بعض ذمة معروفة ومعهم غير عهد »[٦] .

— وفى العصر الفاطمى كان سوق الرقيق هو والحسبه والسواحل ، تحت إشراف أبى على منصور الجوذرى [٧] ، مما يؤكد إشراف الدولة عليه .

— ويلاحظ دارسوا نظام الحسبة فى المغرب الإسلامى ، عند حديثهم عن نشأتها واستقلالها عن وظيفة القضاء ، على يد الفقيه سحنون ، أن هذا تم خشية بيع بعض المسلمات الحرائر ، اللائى أسرتهن حركة الاسترداد المسيحى ، كرفيق فى أسواق القيروان[٨] .

— بل الغريب أن النظر فى أسواق الرقيق ، كانت من المهام الرسمية التى يعهد بها الخليفة العباسى للسلطان الأيوبى ، وكان السلطان الأيوبى ينوب فيها من ينظرها عنه ؛ فلقد جاء فى التقليد

---

(١) ورد ذكر سوق الرقيق بالقاهرة أكثر من مرة عند المقريزى فى الخطط ، أنظر ج ٣ ص ٦ ، ص ٢٤ ؛ وص ٥١ — ٥٢ ؛ وص ٧٢ س ٨ ؛ وص ١٤٩ .

(٢) أبوشامه : الروضتين ، ص ١٨٢ .

(٣) المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ١٠٤ .

(٤) انظر ابن المجاور : المستبصر ؛ وانظر أيضا بامخرمه : تاريخ ثغر عدن .

(٥) هايد : تاريخ التجارة فى شرق البحر المتوسط فى العصور الوسطى ، ص ٣٧٤ — ٣٧٦ ؛ ٤٠٤ — ٤٠٥ .

(٦) ماريوس كانار : سيف الدولة ، ص ٥٥ — ٥٦ ؛ ص ٥٨.

(٧) المقريزى : الخطط ، ج ٣ ، ص ٦

(٨) انظر إقبال موسى : الحسبة فى المغرب ، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم التاريخ بآداب عين شمس ، سنة ١٩٦٨ م .

الخليفى لصلاح الدين : « التعويل فى المظالم وأسواق الرقيق ودور الضرب والحسبة ، ... وإلى الناظر فى أسواق الرقيق ، بالاحتراز والاستظهار ، وتعرية الأحوال من الشبه فى امتزاج العبيد بالاحرار ، لتضحى الأنساب مصونة مرعية والأموال عن الثلم محروسة محمية[١] .

– وكانت مراقبة نخاسين العبيد من مهام المحتسب ، للتأكد – كما يخبرنا الشيزرى – من عدم بيع الرقيق المسلم لأهل الذمة ، والتأكد من التزام النخاس والمشترى بالأخلاق عند تقليبه للرقيق ، وللتأكد من مراعاة الشعور الإنسانى والرحمة ، من عدم فصل الأولاد الصغار عن أمهاتهم عند بيعهم ، ذلك لأن العرف قد استقر ، على أنه لايجوز أن يفرق بين الجارية وولدها قبل سبع سنين [٢] ؛ كذلك ينص السبكى على أن دلال الرقيق لايحل له بيع عبد مسلم من كافر[٣] ، ولاريب أن هذا الشرط كان ينسحب على دلال المماليك فى العصر المملوكى الذى عاش فيه السبكى ؛ وقد أوضح ابن شاهين مهمة دلال المماليك ، وأفاد أن الدولة كانت هى التى تعينه ، وربما شغل هذه الوظيفة موظف بإمرة أو بغير إمرة[٤] .

– ومما يؤكد ارتباط ظهور المماليك فى الشرق الإسلامى كجنود محاربين بفريضة الجهاد و نشر الإسلام فى ديار الحرب ، أن أهم الدول التى اهتمت بتربية المماليك ، وإنشاء المدارس الحربية التى تعلمهم فنون الحرب والقتال وتفقههم فى علوم الدين والآداب العربية ، كانت هى نفسها أهم الدول التى تولت مهمة المثاغرة والجهاد .

– ويبدو أن يعقوب بن الليث الصفار ، ثانى ملوك الدولة الصفارية ، التى حكمت سجستان وفارس وخراسان ، كان من أوائل ملوك الإسلام فى اتخاذ المماليك ، والإكثار من شراءهم ،

---

(١) انظر نص هذا التقليد عند القلقشندى . صبح الأعشى ، . ١٠ ، ص ١٤٥ – ١٥٢ .

(٢) انظر نصا هاما جدا : أوردة الشيزرى به هذه الشروط فى كتابة نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، تحقيق الباز العرينى ، القاهرة ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م ، ص ٨٤ – ٨٥ .
وفى ص ١٢١ يؤكد الشيزرى مَرّه أخرى أن أهل الذمة لاحق لهم فى سبايا المسلمين ورقيقهم .

(٣) السبكى : معيد النعم ومبيد النقم ، تحقيق محمد على النجار واخران ، القاهرة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م ،

(٤) ابن شاهين الظاهرى : كتاب زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك ، تحقيق بولس راويس ، طبع باريس سنة ١٨٩٤ ص ١١٥ .

واتخاذهم حرساً خاصاً له[١] ؛ ولكن أغلب الظن أن الدولة السامانية ، التى حكمت ماوراء النهر وخراسان ، وخلفت الدولة الصفارية ؛ كانت أول دول الاسلام المتاغرة ، التى وضعت قواعد وأصول تربية المماليك ، فتذكر كتب تدبير الملك ، أن ملوك السامانيين ، كانوا يناشدون كبار دولتهم ، الإحسان إلى المماليك وتربيتهم : « اتخذوا المماليك وأحسنوا تربيتهم فَهُم أولاد يريدون حياة والدهم ، لأن التسلط على المماليك من عجز المقدرة ... وإنما يجب الرفق بهم والإحسان إليهم ، والتوسعة فى نفقاتهم وإطعامهم مما تأكلون ، والنهى عن ضرب الوجه وعن المثلة فى العقوبة » ويعلق الحسن بن عبد الله على هذا القول للملك السامانى بقوله « كل ذلك وردت به الشريعة المطهرة واقتضته المكارم الجميلة والأخلاق الرضية[٢] » .

– ولقد أخبرنا نظام الملك السلجوقى ، عن القواعد التى وضعها السامانيون لتربية المماليك وترقيتهم إلى رتبة الإمارة[٣] ، بحيث شاع فى الآفاق أن خير الرقيق تربية سمرقند [٤] ؛ حتى أن الخليفة المعتصم استعان بملوك السامانيين فى إمداده بالمماليك عندما اتخذهم أساساً لجنده النظاميين وسجلهم فى الديوان [٥] ؛ ولقد ظلت قواعد تربية المماليك وترقيهم كما أخذ بها الخليفة المعتصم (القرن الثالث الهجرى) مستمرة فى العصر المماليكى بمصر (القرن الثامن الهجرى)[٦] .

– وعن سامراء عاصمة المعتصم ، أخذ أحمد بن طولون ، مملوكه التركى الذى استقل بمصر ، نظام القطائع فيقول ابن تغرى بردى « القطائع كانت بمعنى الأطباق التى للمماليك السلطانية الآن »[٧] ولقد أمدنا البندارى بوصف لأطباق المماليك فى العصر السلجوقى [٨] ؛ فى حين أمدنا المقريزى بوصف مسهب لنظام الطباق فى العصر الأيوبى والمملوكى[٩] ، لاشك أنه ثمرة تطور هذه

---

(١) ابن الأثير : الكامل : طبع بولاق ١٢٩٠ هـ ج ٧ ص ١٩٨ – ١٩٩ .

(٢) الحسن بن عبد الله : آثار الأول فى ترتيب الدول ، طبع بمصر ، ١٢٩٥ هـ ، ص ١١٥ – ١١٦ .

(٣) انظر نظام الملك : سياسة نامة ، ص ١٣٥ – ١٤٠ .

(٤) انظر الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ١٧٨ ، س ١٣ – ١٤ ؛ وأنظر قبله .

(٥) اليعقوبى : كتاب البلدان ص ٢٥٤ – ٢٦٩ ؛ انظر قبله .

(٦) الحسن بن عبد الله : آثار الأول ، ص ١١٦ .

(٧) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة : طبع دار الكتب (تحقيق محمد رمزى) ج ٣ ص ١٥

(٨) انظر البندارى : تاريخ آل سلجوق ، ص ١١٢ – ١١٣

(٩) انظر المقريزى : الخطط ج٣ ص٣٣٣ ؛ وص٣٤٦ – ٣٤٨ ؛ ٣٤٥ – ٣٤٦ ؛ وانظر أخبار ومعلومات هامة عن طباق المماليك عند أبى المحاسن : النجوم الزاهر ، ج٩=

المدارس الحربية ، التى عرفت بالطباق منذ عصر السامانيين ، وكما نفذه المعتصم فى سامراء .

– وأغلب الظن أن نظام « الحجرية » أو صبيان الحُجَر ،[1] الذى اتخذه الفاطميون ، وإفرادهم لكل عنصر من عناصر العسكر « حارة »[2] داخل مدينة القاهرة ، التى كانت فى الواقع مدينة عسكرية ؛ كانا نظامان لتربية وتدريب العسكر مُشابهان لنظام الطباق ؛ إذ أكّد الأستاذ محمد رمزى ، فى أبحاثه الأثرية التى قام بها بقلعة صلاح الدين ، أن طباق المماليك كانت سكنات للعسكر ، ولم تكن أدوارا بعضها فوق بعض كما يتبادر إلى الذهن بل كانت قاعات متجاورة لكل جماعة منهم طباق خاص به[3] .

– والجدير بالالتفات ، أن الدول التى تولت المثاغرة والجهاد فى تاريخ الإسلام ، قد اتخذت المماليك من نفس العنصر الجنسى الذى يتهدد بلاد الإسلام ؛ فاتخذ السامانيون المماليك الأتراك ، واتخذ الحمدانيون المماليك الصقالبة والروم ، واتخذ السلاجقة المماليك الترك والصقالبة ، واتخذ أمويو الأندلس والأغالبة والفاطميون المماليك الصقالبة ، واتخذت الدولة الخوارزمية المماليك الخطا من العنصر المغولى .، وحين دهم الشرق الإسلامى خطر اجتياح الغزو المغولى ، اتخذ الملك الصالح نجم الدين أيوب إلى جانب مماليكه الروم والأرمن والشركس والتركبلى والترك ، المماليك القفجاق ، وهم من العنصر المغولى ؛ وهذا مادعا القلقشندى إلى القول عند حديثه عن القفجاق : « حمد الإسلام مواقفهم فى حماية الدين ، حتى أنهم جاهدوا فى الله أهليهم »[4] وذلك إبان حديثه عن جلب الملك الصالح نجم الدين آخر سلاطين الأيوبيين بمصر لهم .

– كما نلاحظ أيضا ، أن الإسلام مالبث أن انتشر بين أغلب الأمم ، التى كانت موردا بشريا للرقيق ؛ فأسلم البلغار فى القرن الرابع الهجرى ؛ واكتمل إسلام الصقالبه أو « الصرب » مع الفتوحات

ص ٧٣ ؛ ٩٨ – ٩٩ ؛ ص ١٦٦ ، ١٧٩ ؛ ج ١٠ ، ص ٢٤ – ٢٩ ؛ ج ١١ ، ص ٢٦٧ ؛ ص ٢٩٢

(١) عن الحجرية وصبيان الحجر ، انظر المقريزى : الخطط ج ٢ ، ص ٣٠٩ – ٣١١ .

(٢) عن الحارات فى العصر الفاطمى ، انظر المقريزى : الخطط ج ٣ ص ٢ ؛ وص ٣٣ .

(٣) أنظر محمد رمزى ، هامش رقم ٣ ، على النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ، ج ٩ ، ص ٩٢ .

(٤) القلقشندى : صبح الأعشى ج ٤ ص ٤٥٨ ، س ١٠ .

العثمانية فى القرن العاشر الهجرى ؛ وأسلم الترك عن بكرة أبيهم بعد دخول المغول فى الإسلام فى القرنين الثامن والتاسع للهجرة ؛ وأسلمت مملكة النوبة المسيحية بعد فتح المماليك لبلاد النوبة فى العصر المملوكى .

– وفى رأينا أن حض الإسلام على تربية المماليك ، وحب المماليك لساداتهم الملوك الذين احسنوا تربيتهم ، على نحو مايُربَّى أبناء الأمراء ، ثم اعتقوهم اعتاقا جماعياً عند تخرجهم من الطباق ، وقبل تسجيلهم فى ديوان الجيش وترقيتهم لرتبة الإمارة ، ونظرتهم لهؤلاء الملوك على أنهم « أساتذتهم » ، – وهى كلمة شاعت فى العرف المملوكى – ؛ قد جعل المماليك يصلون إلى الملك والسلطان ببلاد الشرق الإسلامى عن طريق الوراثة ؛ فورث الغزنويون أساتذتهم السامانين ، وورث السلاجقة أستاذتهم الغزنويين ، وورث الأتابكة أساتذتهم السلاجقة ، وورث غلمان الحمدانيين أساتذتهم الحمدانيين ، وورث المماليك البحرية أساتذتهم الأيوبيين بمصر والشام ، كما ورث المماليك الرسوليون أساتذتهم الأيوبيين باليمن ، وذلك حين عز بين أولاد هؤلاء الملوك من يرث ملك أبائهم ويقوم بأعبائه ، فقام به مماليكهم خير قيام ؛ وساعد على ذلك أن المجتمع الإسلامى ، لم يطبق العزل الاجتماعى على الرقيق ، شأن المجتمع الأمريكى اليوم مثلا .

ويطيب لنا أن نُنْهى مقالنا ، بعقد مقارنة سريعة بين الموالى والمماليك ؛ فمنذ القرن الخامس الهجرى ، كان الموالى الفرس قد زابوا فى المجتمع العربى ، وحل « ولاء العتاقة » محل « الولاء القبلى » ؛ ولكن إذا كان الموالى الفرس قد قيل أنهم قد ورثوا حضارة الدولة الساسانية والديانة الذرادشتية ، وارتبط ظهورهم بظاهرتى الشعوبية والزندقة ؛ فإن المماليك كانوا من ناحية الحضارة صفحة بيضاء ، قد جُلبوا إلى ديار الإسلام أطفالا ، ونشئوا على الإسلام منذ صغرهم ، فاعتزوا بالعروبة ، وحاولوا الانتساب إلى أصل عربى [١] ، ومالوا إلى التصوف .

– وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقول ، أنه إذا حاول البعض القول بأن مساهمات الموالى فى الحضارة الإسلامية ، يؤكد وجود مؤثرات حضارية أجنبية فى حضارة الإسلام ؛ فإن قيام المماليك

---

[١] انظر كتاب قهر الوجوه العابسة فى نسبة الجراكسة ، لمؤلف مجهول ، وهو مطبوع .

كحماة لديار الإسلام وللشريعة الإسلامية[١] ، وتشجيعهم للفنون والآداب ، بحيث ألفت فى عصرهم أعظم الموسوعات فى التراث العربى ، وإشادتهم للعمائر الدينية الضخمة التى لاتزال شامخة برأسها إلى اليوم ، دليلا على الشعور الحضارى الضخم الذى نفخته الحضارة الإسلامية فى نفوس هؤلاء الأرقاء ، ودليلا على تمكن الديانة الإسلامية منهم كل تمكن ورسوخها فى قلوبهم . ولم تقتصر مساهمات المماليك فى الحضارة الإسلامية على ميدان الحرب ، بل نَبَغَ منهم فى ميدان الأدب الكثيرون : مثل ابن الرومى ، وابن جنى ، وياقوت الحموى ، وابن تغرى بردى ، والشاعر أيدمر المحيوى ؛ وفى كل هذا آية من الآيات العُظمى التى تفرد بها التاريخ الإسلامى بين تواريخ الأمم .

---

[١] انظر الحسن بن عبد الله : آثار الأول ، ص ١١٧ – ١١٨ . نص هام يُفيد هذا المعنى .

إعراب القرآن للنحاس ـ عرض ونقد

الدكتور أحمد مختار عمر
الأستاذ بكلية الآداب
جامعة الكويت

حينما اتجهت الجامعات العربية والأوربية إلى تشجيع طلاب الدراسات العليا فى حقل الدراسات الإنسانية على تحقيق النصوص ضمن رسائلهم للماجستير والدكتوراه تفاءلت خيرا ، وتمنيت أن تستمر خطوات هذه المسيرة حتى يضاف إلى مكتبتنا العربية – فى كل عام – عدد من الكتب والنصوص المحققة التى لم تر النور من قبل .

ولقد تابعت بعض هذه النصوص بعد نشرها ، واشتركت فى تقويم بعضها الآخر سواء ماتم تحقيقه فى جامعة القاهرة أو الكويت أو بغداد . وكثيرا ماكنت أشعر بالأسى والأسف للمصير الذى آل إليه أمر التحقيق حينما كنت أفرغ من قراءة النص المحقق ، أو حتى حينما كنت أمضى قليلا فى قراءته ؛ إذ كنت أكتشف أن نسبة كبيرة ممن شغلوا أنفسهم بالتحقيق لم يفهموا معنى التحقيق العلمى ، ولم يعالجوا النص الذى اختاروه بمناهج تحقيق النصوص المعروفة الآن ، ولم يكن عندهم من الخبرة والمرانة والدقة ما يؤهلهم لحمل هذه الأمانة ، وأنهم إنما اختاروا التحقيق تخففا واستسهالا ، ولذا جاء عملهم معيبا ، وتحقيقهم ناقصا .

وكان آخر ما وقع فى يدى من هذه النصوص المحققة كتاب « إعراب القرآن » لأبى جعفر النحاس المصرى المتوفى عام ٣٣٨ هـ ، وقد نال به صاحبه درجة الدكتوراه من كلية الآداب – جامعة القاهرة بمرتبة الشرف الأولى ، مع التوصية بطبع الرسالة وتبادلها مع الجامعات . ثم قام المحقق ، وهو الدكتور زهير غازى زاهد المدرس بكلية الآداب – جامعة البصرة بنشر الجزء الأول منه عام ١٩٧٨ فى ٦٩٠ صفحة تتناول سور القرآن الكريم حتى آخر سورة الأنفال .

ولما كنت من المهتمين بأبى جعفر النحاس وبإنتاجه العلمى [1] فقد انكببت على الكتاب

---

(١) كتبت منذ ثلاث سنوات مقالا عن « إعراب القرآن » للنحاس ظهر في العدد الأول من مجلة البحث العلمى والتراث الإسلامى (مكة ١٣٩٨ هـ) ، كما سبق أن نشرت بمجلة البيان الكويتية (مارس ١٩٧٤) مقالا نقدت فيه تحقيق الدكتور أحمد خطاب العمر لشرح القصائد التسع المشهورات للنحاس .

منذ حصلت عليه وأقبلت على قراءته بشغف ونهم ، لم يلبثا أن تضاءلا ثم تبددا بعد المضى فى قراءة الكتاب . وكنت أمسك بالقلم فى يدى وأسجل ملاحظاتى فى كل صفحة حتى تذكرت ما قاله ابن جنى فى معجم الجمهرة لابن دريد : « وأما كتاب الجمهرة ففيه .. من اضطراب التصنيف وفساد التصريف ما أعذر واضعه فيه لبعده عن معرفة هذا الأمر . ولما كتبته وقّعت فى متونه وحواشيه جميعا من التنبيه على هذه المواضع ما استحييت من كثرته . ثم إنه لما طال علىّ أومأت إلى بعضه وأضربت البتة عن بعضه » ، فصنعت مثل صنيع ابن جنى بل أكثر من صنيعه حين توقفت عن القراءة ، ووضعت القلم ، وأمسكت عن التعليق . وأخذت بعد هذا أسائل نفسى : أهذا المستوى من التحقيق خدمة للتراث ، أم جناية على التراث ؟ فإذا كان من الممكن أن يظهر عمل فردى بهذا المستوى المتدنى ، فكيف سمح له أن يمر من تحت أيدى أساتذة كبار ، منهم من أشرف على رسالة الطالب ، ومنهم من اشترك فى مناقشتها وتقويمها ؟ ثم كيف – أخيرا – توصى اللجنة بطبع هذا العمل وبتبادله مع الجامعات وقد كان أولى بها أن ترفضه ، وترده ، وتمهل الطالب أو تؤجله حتى يستكمل عدة البحث ، ويتحلى بصفات العلماء التى أهمها القراءة المستديمة ، ومعايشة التراث ، بالإضافة إلى الأمانة العلمية ، والتسلح بالصبر عند التحقيق والتدقيق . وكل هذا غاب أو كاد فى هذه الرسالة أو النشرة المحققة .

وزاد الطين بلة أن الكتاب قد جمع إلى جانب السطحية فى كتابة المقدمة ودراسة الكتاب ، وإلى جانب تجاوزات التحقيق وقصور التعليق – جمع إلى هذا وذاك – رداءة الحرف المستخدم ، وأخطاء الطباعة ، وسوء الضبط بالشكل .

ولست أحب أن أرسل القول على عواهنه ، كما لا أريد أن أظهر بمظهر من يتجنى على المحقق ، أو ينتقص من قيمة عمله دون وجه حق ، ولذا أضع بين يدى القارىء ملاحظاتى على النص المنشور آملا أن يستفيد المحقق منها فى تقويمه للجزء المنشور ، وحين يفكر فى نشر بقية الأجزاء .

وقد قسمت هذه الملاحظات قسمين :

– ملاحظات على الدراسة .

– ملاحظات على النص المحقق .

ملاحظات على الدراسة

قدم المحقق لتحقيقه بدراسة فى ثلاثة فصول تناولت على الترتيب :

١ – أبو جعفر النحاس – حياته وآثاره .

٢ – مصادر إعراب القرآن .

٣ – القضايا النحوية والشواهد .

ورغم سطحية هذه الدراسة ، وغلبة طابع السرد عليها دون تمحيص أو تحليل فقد عابها مايأتى :

أولا : أن المحقق لم يبين مراد النحاس من كلمتى « إعراب » و « قرآن » مع حاجة ذلك إلى البيان ، لأن النحاس أراد بكل منهما معنى أعم من معناه الخاص المشهور .

فقد أراد بالإعراب التحليل اللغوى العامّ الذى يغطى مشاكل ومسائل تدخل تحت مباحث اللغة والأدب والقراءات والحديث والتفسير وغيرها من الفروع التى تساعد على فهم النص والإعراب عن مضمونه ومراميه . ويدخل تحت المباحث اللغوية وحدها مشكلات تتعلق بالأصوات العربية مجتمعة أو منفردة ، وتأثير الأصوات المتجاورة بعضها على بعض ، وإبدال الأصوات ، وقلبها ، وتشكيل أبنية الكلمات ، واشتقاقاتها ، وتجميع الكلمات فى عبارات ، وبيان المعنى المراد من الكلمة أو العبارة .

كما أنه أراد بالقرآن – إلى جانب النص المصحفى – أوجه القراءات المختلفة التى رويت عن مشاهير القراء دون تحديد لعدد معين منها ، وهو معنى عام قد يختلف معه فيه الكثيرون . يقول الزركشى فى البرهان (١ : ٢١٨) : « القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان . فالقرآن هو الوحى المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز . والقراءات هى اختلاف ألفاظ الوحى المذكور فى كِتْبة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما » .

ثانيا : أن المحقق لعدم تمكنه من فروع الدراسات اللغوية المختلفة – القديم منها والحديث –

أهمل الإشارة إلى الأحكام الصوتية والصرفية مع أنها كثيرة فى القراءات القرآنية ، وشائعة فى « إعراب القرآن » ، واكتفى بالقضايا النحوية وأوجه الخلاف بين البصريين والكوفيين ، وهى أيسر القضايا وأظهرها ، فضلا عن أنه لايستطيع أن يقدم فيها شيئا ذا بال بعد أن سبقه الأستاذ وهبه متولى بإعداد رسالة ماجستير بعنوان « أبو جعفر النحاس وأثره فى الدراسات النحوية » .

ثالثا : ردد المحقق (ص ٨٢) مع المرددين أن قدامى اللغويين قد امتنعوا عن الاستشهاد بالحديث ، وذلك لإجازة المحدّثين نقل الحديث بالمعنى دون التقيد باللفظ ، ولأن المحدّثين لم يكونوا جميعا من العرب ، ولا من المعنيين بصناعة النحو .

وهذا الذى ذكره المحقق يعد من باب الأقاويل أو الاتهامات التى شاع رمى القدماء بها دون تمحيص أو تدقيق . وأتحدى أى واحد من هؤلاء المدّعين أن يبرز نصا واحدا للغوى أو نحوى (قبل أبى حيان وابن الضائع) ناقش مبدأ الاحتجاج بالحديث فضلا عن أن يكون قد صرح برفض الاستشهاد به . وكل هذه الزوبعة أثارها بعض المتأخرين الذين لاحظوا – خطأ – أن القدماء لم يستشهدوا بالحديث ، فبنوا على ذلك أنهم يرفضون الاستشهاد به ثم حاولوا تعليل ذلك . ولا أريد أن أدخل فى حجاج أو جدل حول رواية الحديث باللفظ أو المعنى ، وحول عروبة الرواة أو عجمتهم ، وحول تدوين الحديث أو نقله الشفهى ، ولكن يكفى أن أقول إن كل القدامى من اللغويين والنحاة قد استشهدوا بالحديث النبوى ، وامتلأت معاجم اللغة بخاصة بهذه الشواهد . وإذن فالدعوى ساقطة ، والمعركة مختلفة ، والخلاف لا وجود له .

ولعل مما يؤكد دعواى هذا النص الذى ورد فى شرح كفاية المتحفظ لابن الطيب الفاسى (لم يطبع بعد) والذى يقول : « على أنا لا نعلم أحدا من علماء العربية خالف فى هذه المسألة إلا ما أبداه الشيخ أبو حيان فى شرح التسهيل ، وأبو الحسن بن الضائع فى شرح الجمل وتابعهما .... السيوطى » .

وربما كان منشأ تلك الفكرة الخاطئة هو أن القدماء لم ينصوا على الاستشهاد بالحديث ، واكتفوا بدخوله تحت المعنى العام لكلمة « النثر العربى الفصيح » ، ثم حين جاء من تلوهم ، ودونوا هذه الفكرة كانوا يفهمون ذلك فلم يخصوا الحديث بنص مستقل . فلما جاء ابن الضائع وأبو حيان وغيرهما ولم يجدوا نصا مستقلا يعد الحديث من مصادر اللغة ظنوا أن القدماء لم يكونوا يستشهدون به ، وسجلوا هذا الظن على أنه حقيقة واقعة . وجاء من بعدهم فنقلوا عنهم دون تمحيص ، وتابعوهم من غير بحث ويؤيد هذا الافتراض أن السيوطى (الاقتراح ص ١٨) استنبط من قول بعضهم : « النحو علم يستنبط بالقياس والاستقراء من كتاب الله تعالى وكلام فصحاء العرب » أن اللغويين لم يكونوا يستشهدون بالحديث ، فعقب على ذلك بقوله : « فقصره عليهما ولم يذكر الحديث » ، كأن السيوطى لايعلم أن كلام الرسول ﷺ يدخل تحت « كلام فصحاء العرب » ولم يسمع بقوله ﷺ : « أنا أفصح العرب بيد أنى من قريش » !!

والغريب أن السيوطى ينقل فى المزهر (١ : ٨٨) نصا يناقض كلامه السابق ، إذ يقول : « قال أبو الحسن الشارى : ومذهبى ومذهب شيخىّ أبى ذر الخشنى وأبى الحسن بن خروف أن الزبيدى أخل بكتاب العين كثيرا لحذفه شواهد القرآن والحديث وصحيح أشعار العرب منه .. ولما علم بذلك الإمام ابن التيانى عمل كتابه « فتح العين » وأتى فيه بما فى العين من صحيح اللغة .. دون إخلال بشىء من شواهد القرآن والحديث » .

أما ماحاول أن يوحى به المحقق من أن النحاس قد رفض الاستشهاد ببعض الأحاديث فليس صحيحا . والمثال الذى ذكره هو ردّ النحاس الاستشهاد بحديث « اشترطى الولاء لهم » على أن اللام فيه بمعنى على . وحقا رفض النحاس هذا الاستدلال ولكن لا على سبيل التشكيك فى الأحاديث النبوية ، وإنما لأن له رواية

أخرى . وحتى « على الرواية التى معنا فالمعنى : اشترطى الولاء من أجلهم ، كما تقول : أنا أكرم فلانا لك » [١]

رابعا : زعم المحقق أن النحاس « من النحويين الذين حاولوا أن يجمعوا بين المذهبين البصرى والكوفى » ، وذكر أنه كان « يقف من النحاة مواقف مستقلة فى كثير من المسائل فكان يذكر فى المسألة أقوالا لعلماء المذهبين ، ثم يختار أو يفضل قولا بصريا أو كوفيا أو يقبلها جميعا » (ص ٦١) .

وعلى الرغم من الأمثلة القليلة التى ذكرها المحقق لاختيار النحاس رأيا كوفيا ، أو رفضه رأيا بصريا فإن جمع تعليقات النحاس واختياراته ، ووضعها جنبا إلى جنب يؤكد أن النحاس كان بصرى النزعة ، وأنه كان يميل لمنهج البصريين وفلسفتهم وطريقتهم فى الجدل ، وأنه كان كثير الغمز لمرويات الكوفيين والطعن فى شواهدهم ، مما ينفى عنه صفة الحياد أو الاستقلال كما حاول المحقق أن يثبت .

فالنحاس يتبع خطى البصريين فى منعهم الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف ويعتبر ذلك – مثلهم – من قبيل اللحن الذى لا يجوز . وهو لهذا يخطىء ابن عامر فى قراءته : وكذلك زُين لكثير من المشركين قتلُ أولادَهم شركائهم » . وهو يخطىء قراءة : « وقولوا للناس حُسْنَى » بغير تنوين لأن سيبويه يقول إن العرب لا تنطق بمثل هذا إلا بالألف واللام نحو الكبرى والفضلى والحسنى . وغير ذلك كثير .

ولا أدل على تعصبه ضد الكوفيين مما يأتى :

١ – تلك الألفاظ العنيفة التى كان يستعملها أثناء مناقشاته للفراء كقوله : « والغلط فى هذا بيّن جدا .. ولست أدرى كيف وقع هذا حتى ذكره فى كتاب المعانى » (مخطوطة

---

(١) لاحظ أن القول بنيابة حروف الجر بعضها عن بعض هو قول الكوفيين أعداء النحاس الألداء . ولاحظ أيضا أن النحاس – رغم عدائه الشديد للكوفيين – لم يستطع أن ينعى على أبي عبيد (وهو كوفى) استشهاده على أن العرب تزيد التاء فى أول الألفاظ « حين » و « أوان » و « الآن » بحديث عبد الله بن عمر : « اذهب بها تلآن إلى أصحابك » ، ولم ينكر عليه أو يناقشه فى مبدأ الاستشهاد بالحديث ، وإنما آثار فقط مشكلة وجود روايتين أخريين لهذا الحديث .

إعراب القرآن رقم ٤٨ تفسير بدار الكتب المصرية ص ٢٦٣) . وقوله : « وقال الفراء فى كتابه المعانى : اجتمع القراء على نصب يوم لاتملك . وهذا غلط قبيح » (مخطوطة إعراب القرآن ص ٢٥٧) . وقوله « وأجاز الفراء والكسائى : إنّا كلا فيها .. وهذا من عظيم الخطأ » (المرجع ص ١٨٠) . وأمثال هذه العبارات كثيرة .

٢ — تلك الأحكام القاسية التى أصدرها النحاس على مرويات الكوفيين وسماعهم بقصد التشكيك فى سلامتها . يقول النحاس : « وواحد الآناء إِنْىٌ لا يعرف البصريون غيره . ويحكى الفراء أن واحد الآناء إِنَى مثل مِعى مقصور ... وللفراء فى هذا الباب فى كتاب المقصور والممدود أشياء قد جاء بها .. قد أنكرت عليه ، وردها الأصمعى وابن السكيت . والمتقنون من أهل اللغة على خلاف ماروى .. والذى يقال فى هذا إنه مأمون على ماوراه ، غير أن سماع الكوفيين أكثره عن غير الفصحاء » . وفى موضع آخر يروى أشياء عن الفراء ثم يتشكك فى صحتها متهما إياه بأنه أخذها من ألفاظ العامة .

٣ — تخطئته بعض الآراء الكوفية رغم وجود الحق معها . ومن ذلك أنه بعد أن حكى قول الكوفيين أنهم يجيزون فى كل ماكان فيه حرف من حروف الحلق أن يسكن ويفتح مثل نَعْل ونَعَل قال : « وهذا خطأ . إنما يرجع فى هذا إلى اللغة .. ولا فرق بين حروف الحلق وغيرها فى هذا » .

وعلاقة حروف الحلق بالفتحة وردت فى كتب القدماء ويقرهم عليها علم اللغة الحديث فلا معنى لإنكارها . والسماع كذلك يؤيد قول الكوفيين . يقول ابن جنى فى كتابه « المحتسب » فى توجيه قراءة « جَهَرَة » : « مذهب أصحابنا فى كل شىء من هذا النحو مما فيه حرف حلقى ساكن بعد حرف مفتوح أنه لايحرك إلا على لغة فيه .. ومذهب الكوفيين أنه يحرك الثانى لكونه حرفا حلقيا فيجيزون فيه الفتح وإن لم يسمعوه كالبَحْر والبَحَر ، والصَّخْر والصَّخَر . وما أرى القول من بعدُ إلا معهم والحق فيه إلا فى أيديهم وذلك أننى سمعت عامة عقيل تقول ذاك ولا تقف فيه » .

٤ – والنحاس بعد هذا كان كثيرا ما يستعير فى مناقشاته اللغوية ألفاظ الفلاسفة ويلجأ إلى الأقيسة العقلية والتعليلات المنطقية ، وهو اتجاه اشتهرت به المدرسة البصرية وبرعت فيه دون المدرسة البصرية وبرعت فيه دون المدرسة الكوفية . وأمثلة ذلك شائعة وكثيرة فى كتابه « إعراب القرآن » ومنها :

أ – تعليله عمل الباء وأخواتها الجر بقوله : إن هذه الحروف ليس لها معنى إلا فى الأسماء ، ولم تضارع الأفعال فتعمل عملها فأعطيت مالا يكون إلا فى الأسماء وهو الخفض » .

ب – ويعلل قول النحويين إن الاستفهام لايعمل فيه ماقبله بأن « الاستفهام معنى ، وماقبله معنى آخر فلو عمل فيه لدخل بعض المعانى على بعض » . كأن تقديم الاستفهام يمنع تداخل المعانى !!

جـ – ويفسر همزة بين بين قائلا : « وهمزة بين بين متحرك .. كذا قال سيبويه فأما قول من قال هى لا ساكنة ولا متحركة [1] فمحال . لأنها إذا لم تكن ساكنة فهى متحركة وإذا لم تكن متحركة فهى ساكنة فوجب على قوله أن تكون ساكنة متحركة » .

خامسا : تشكك المحقق (ص٣٣) فى نسبة « رسالة فى معانى اللامات » للنحاس . وقد تشكك فى النسبة أخ له من قبل هو الدكتور أحمد خطاب العمر [2] ، وذكر احتمال نسبتها إلى اسماعيل بن عبد الله النحاس (شيخ مصر فى القراءات – توفى نحوا من عام ٢٨٠ هـ)

وقد سبق لى أن ناقشت هذه القضية ، وبينت ترجيحى لنسبة هذه الرسالة لأبى جعفر النحاس ، لما يأتى :

١ – أن إسماعيل بن النحاس لم يترجم له بين اللغويين أو النحاة ، وإنما بين القراء فقط . والكتاب أو الرسالة دراسة متخصصة لأنواع اللامات فى اللغة العربية لايمكن أن يعالجها إلا نحوى متخصص .

---

(١) القائل بهذا هو ثعلب (كوفى) ويريد به أن حركتها رَوْم

(٢) شرح القصائد التسع المشهورات ص ٢٦ ، ٢٧

٢ – أن إسماعيل بن النحاس لم تنسب له أى مؤلفات فى أى نوع من أنواع العلم حتى فى القراءات القرآنية التى هى من تخصصه .

٣ – لا أحد من كتاب التراجم قد نسب لإسماعيل بن النحاس كتابا بهذا العنوان فى حين أن ابن الجزرى قد نسب لأبى جعفر النحاس هذا الكتاب ، ونقل عن عمر بن محمد بن عراك أحد تلامذة أبى جعفر النحاس قوله : « أنا كنت السبب فى تأليف أبى جعفر النحاس كتاب اللامات » .

٤ – أن كنية المؤلف قد وردت فى طلب الرسالة وهى « أبو جعفر » ، وتلك كنية النحاس النحوى المصرى ، فى حين أن كنية القارىء هى أبو الحسن .

٥ – على الرغم من أن اسم المؤلف قد صرح به فى صدر المخطوطة على أنه : إسماعيل ابن عبد الله النحاس ، وفى آخرها على أنه : إسماعيل بن النحاس ، فإنه لا ينبغى أن ننسى أن جد أبى جعفر النحاس كان اسمه إسماعيل . ومن أجل هذا فنحن نفترض أن الاسم كان قد كتب أول الأمر كاملا : أحمد بن إسماعيل بن النحاس ، ثم لسبب أو لآخر طمس جزؤه الأول ، فبقى الاسم : إسماعيل بن النحاس ، كما جاء فى آخر المخطوطة . ثم حاول بعضهم أن يكمل الاسم تخمينا فأضاف : عبد الله ، ظانا أنه القارىء وليس النحوى .

سادسا : ترك المؤلف نسخا من مخطوطات « إعراب القرآن » لم يذكرها فى مقدمته وقد ذكرتها فهارس المخطوطات . ولم يذكر لنا لماذا أغفلها أو أسقطها حين التحقيق لو كان قد فعل ذلك عامدا .

سابعا : من أخطاء اللغة والضبط وجدت :

١ – قول المحقق : من إحدى وثلاثين بابا ، وصحتها من واحد وثلاثين بابا (٣١ سطر ٤)

٢ – ضبطه اسم النسائى بكسر النون ، والصواب بفتحها نسبة إلى « نَسَا » مدينة بخراسان (ص ١٧ سطر ٦)

ملاحظات على النص المحقق

أما ملاحظاتى على النص المحقق فتتلخص فيما يأتى :

أولا : من المعروف فى ميدان التحقيق أن المحقق لايصح أن يلتزم بعبارة الأصل إذا كانت معتلة من جانب اللغة أو النحو أو المعنى ، وأن رواية النسخة السالمة من هذه العيوب هى الأحق بالإثبات .

ولكن المحقق لم يلتزم بذلك ، وكان كثيرا مايثبت رواية الأصل فى المتن حتى لو كانت غالطة ، ويضع الروايات الأخرى فى الحاشية ، حتى لو كان من بينها الرواية الصحيحة .

ومن أمثلة ذلك :

١ — أثبت المحقق فى المتن (ص ١٣٢ سطر ٣ ، ٤) مايأتى :

« الصلاة .. جميعها صلوات وصلاءة وصلاوة .. » وذكر فى الحاشية أن رواية النسخة (ب) هى : « جمعها صلوات وصلا » .

وواضح أن رواية (ب) هى الصواب ، فكانت الأحق بالإثبات فى المتن . وذلك لأن « صلا » تعد جمعا لصلاة (أو اسم جنس جمعيا على وجه الدقة) بحذف التاء . وقد أطلق النحاس على اسم الجنس الجمعى لفظ الجمع فى ص ١٣٦ كذلك حين اعتبر « غشاء » جمعا لـ « غشاوة » .

٢ — أثبت المحقق فى المتن (ص ١٤٢ سطر ٣) العبارة الآتية :

« بكسر الواو وعلى الأصل لالتقاء الساكنين » ، وترك للحاشية عبارة (ب) مع أنها هى الصواب ، وهى قولها : « على أصل التقاء الساكنين » .

٣ — أثبت فى المتن (ص ١٧٩ سطر ٩) العبارة الآتية :

« فتقول خَطَاءَى . وقد كان هذا البدل يجوز فى هذا القول عذارى »

ولا معنى لهذه العبارة ، والصواب عبارة (ب) و(د) التى استبعدها إلى الحاشية وهى :

« ..يجوز فى غير هذا فتقول عذارى » .

٤ – يجب اسقاط السطر الأول من (ص ٢٠٧) ، لأنه لا معنى له ، وهو يخل بتسلسل العبارة . وهذا السطر لم يرد فى النسخة (ب) – التى أملك نسخة منها . ولم يشر المحقق إلى ذلك .

ثانيا : كنت أفضل أن يضع المحقق فى المتن زيادات النسخ الأخرى بين جزأى العلامة الطباعية الحديثة [ ] . ولكن المحقق لم يلتزم ذلك . ومن أمثلته شطر البيت الوارد (فى ص ٢١٧) وهو :

فقلنا أسلموا إنّا أخوكم

وقد وردت تكملته فى النسخة (ب) وهى :

فقد برئت من الإحن الصدور

فكان حقه أن يثبت التكملة فى المتن بين قوسين معقوفين .

ثالثا : وقعت تحريفات كثيرة فى النص ، وربما كان مردها السرعة ، أو عدم التمرس بقراءة المخطوطات . ومن ذلك :

١ – وردت العبارة الآتية فى ص ١٢١ (سطر ٧ ومابعده) :

« أنه يقال على التكثير : ربَّاه وربَّه وربَّيه . وشرحه أن الأصل رَبَّبه ثم تبدل من الباء ياء ، كما يقال : قصَّيت أظفارى ، وتقصّيت . ثم تبدل من الصاد ياء كما تبدل من الواو فى تالله » .

والعبارة مليئة بالنقص والتحريف وصحة قراءتها :

« ربّاه وربَّبه وربَّتَه . وشرحه أن الأصل رَبَّبه ثم تبدل من الباء ياء كما يقال قصّيت أظافرى وتقصيت ، ثم تبدل من الياء تاء كما تبدل من الواو تاء فى تالله » .

٢ – وردت العبارة الآتية (ص ١٣٨ سطر ٨ ، ٩) :

لما خففت الهمزة فحذفها وبدل منها لاما .

وصحتها : أبدل – بدون الواو – كما يدل السياق ، وكما ورد فى النسخة ب (ص٧) .

٣ – فى ص ١٩٠ (سطر ٧) ضبط قول الشاعر هكذا :

وهل يُرجع التسليم أو يكسف العَمِا.

وصوابه :

وهل يَرجع ... العَما

٤ – ورد فى ص ١٩١ (سطر ١ ، ٢) ما نصه :

« قل اتَّخذتم (مدغما) . وقرأ عاصم (أَتَخذتُم) بغير إدغام .. »

وواضح أن المحقق لم يفهم العبارة فأخطأ ضبط قراءة عاصم . فقد فهم المحقق أن معنى بغير إدغام : بغير تشديد ، فوضع فتحة على التاء دون شدة . وليس هذا هو المراد . إذ المراد بغير إدغام الذال فى التاء . ويؤيد هذا الفهم بقية عبارة النحاس وهى « لأن الثانى بمنزلة المنفصل فحسن الإظهار » ويعنى بالثانى تاء الضمير .

٥ – فى ص ١٩٦ (سطر ٨) وردت الآية محرفة هكذا :

« وقال الذين كفروا لهذا القرآن والغوافيه » . وصوابها :

« وقال الذين كفروا لاتسمعوا لهذا القرآن ... »

٦ – فى ص ٢١٢ (سطر ٣) وردت العبارة : « وروى ابن محيصن » ، وصحتها : « وروى عن ابن محيصن » .

٧ – فى ص ٢١٥ (سطر ٩ وما بعده) :

« ولم يجز أن تدغم الصاد لأنها لا تدغم إلا فى اختيار الزاى والسين ، لما فيهن من التصغير . ولكن يجوز أن تدغم التاء فيها فى غير القرآن فتقول اصّفيناه قبل » .

وصحة العبارة : « لأنها لاتدغم إلا فى أختيها .. لما فيهن من التصغير ... ولكن يجوز أن تدغم الطاء .. » .

٨ – فى ص ٢٢٢ (سطر ١٧) وردت العبارة الآتية :

« مانفع إلا ماضَرّ ومازاد نقص » . وصحتها : « ومازاد إلا مانقص » .

٩ – فى ص ٢٣٢ (سطر ٨) وردت العبارة الآتية :

« وفى قراءة عبد الله (والموفين والصابرين) ، قال أبو جعفر : يكون منسوقَيْن .. »

وصوابها « يكونان منسوقين » ، وهو الموجود فى النسخة (ب) .

١٠ – فى ص ٢٤٢ (سطر ١١) وردت العبارة :

« (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) نهى . وهو الأمر بهذا النساء والصبيان .. »

والعبارة مكررة ومضطربة وصحتها (كما فى النسخة ب) :

« (ولا تعتدوا) : ولا تقتلوا من لم تؤمروا بقتله . ويدخل فى الأمر بهذا النساء والصبيان »

١١ – فى ص ٢٥٢ (سطر ١١) وردت العبارة :

« قال أبو إسحاق : التقدير : فى ظُلل ومن الملائكة » .

وصحتها كما فى النسخة (ب) : « التقدير فى ظُلل من الغمام ومن الملائكة » .

١٢ – العبارة فى ص ٢٦٣ (سطر ٣) تقرأ هكذا :

« يقال لغا يَلْغُو ويَلْغَى لَغْواً ، ولغِىَ يَلْغَى .. » وقد وردت فى التحقيق محرفة تحريفا شديدا وتحتوى على خمسة أخطاء .

١٣ – فى ص ٢٩٥ (سطر ١٤) كتبت الآية « وقال رب فانظرنى » . ولما كانت الواو زائدة وليست من الآية فقد كان يجب كتابتها هكذا : و « قال رب فأنظرنى » .

رابعا : ترك المحقق كثيرا من العبارات الواردة فى النص المحقق دون تعليق أو توضيح مع شدة حاجتها إلى ذلك . والأمثلة كثيرة ، ولكننا نقتضب منها ما يأتى :

١ – عدم رجوع المحقق إلى معانى القرآن للنحاس حينما يحيل المؤلف إليه . وأهمية الرجوع إليه أن المؤلف كان كثير الإشارة إليه ، ولمّح فى مقدمته إلى تركه بعض القضايا لسبق علاجها فى هذا الكتاب ، وذلك فى قوله : « ولعله يمر الشيء غير مشبع فيتوهم متصفحه أن ذلك لإغفال ، وإنما هو لأن له موضعا غير ذلك » . ومن الإحالات إلى معانى القرآن قول النحاس (ص ١٥٩) : « وقد ذكرنا عرضهم فى الكتاب الذى قبل هذا » . ولم يرجع المحقق إلى معانى القرآن ليرى ماذكره النحاس هناك . كذلك لم يرجع إليه فى قول النحاس : « وقد ذكرنا الهمز فى النبيئين فى الكتاب الذى قبل هذا » (ص ١٨٢) .

وغير ذلك كثير .

٢ — عدم ذكر رقم الصفحة التى يحيل المؤلف إلى شيء سبق ذكره فيها .
ومن أمثلة ذلك قول النحاس : « وقد ذكرنا رفع فيكون » (ص ٢٠٨) ولم يتتبع المحقق أين ذكر ذلك .
وقوله : « بالصبر ، أى عن المعاصى . قال أبو جعفر : وقد ذكرناه » . ولم يذكر المحقق فى أى صفحة .

٣ — كان على المحقق أن يعلق على عبارة قطرب : « إذا كان بعد السين فى نفس الكلمة طاء أو قاف أو خاء أو غين فلك أن تقلبها صادا » (ص ١٢٤) بما يوضحها ، ويبين مغزى الاقتصار على هذه الأحرف الأربعة دون غيرها من حروف الاستعلاء .
ويمكن تلخيص التعليق الضرورى فيما يأتى :

أ) خص هذه الأحرف لأنها هى الموجودة من بين أحرف الاستعلاء كثان حين تقع السين كأول . ولم يرد كثان : ص — ض — ظ

ب) لابد من اشتراط التوالى دون فاصل حتى من حركة ، مثل يسقط ، بخلاف سقط

جـ) لم ترد ص — ض — ظ كثالث مع سين كأول ، أو مع سين كثان .

٤ — ترك المحقق قول النحاس (ص ١٣٠) « أن حروف الحلق ليست أصلا فى الإدغام » دون تعليق ، وكان حقه أن يفسر ذلك ، خصوصا وأن قريبا من هذه العبارة قد ورد فى كلام سيبويه . يقول سيبويه فى الكتاب (٤ : ٤٥٠) .
« ولم تكن حروف الحلق أصلا للإدغام » . وعدم أصالتها يرجع إلى قلة شيوعها . وقلة الشيوع — كما يقول علماء اللغة المحدثون — تجعل الصوت أقل تعرضا لظاهرة الفناء فى غيره (ابراهيم أنيس : أصوات ١٨٩) .

ومن الممكن أن نؤيد رأى سيبويه والنحاس بما يأتى :

أ) أن صوت اللام فى أداة التعريف لا يدغم فى أى صوت حلقى .

ب) أن النون الساكنة والتنوين اللذين يدغمان فى كثير من الأصوات اللاحقة لا يدغمان فى أصوات الحلق .

ج) أن أمثلة الإدغام التى وردت فى القراءات القرآنية متعلقة بأصوات الحلق تعد من قبيل القليل أو النادر .

٥ – قال النحاس (ص ١٤٦) ما نصه :

« من قال يخطف كسر الياء لأن الألف فى اختطف مكسورة . فأما ماحكاه الفراء عن أهل المدينة من إسكان الخاء والإدغام (يعنى تاء الافتعال فى الطاء) فلا يعرف ولا يجوز لأنه جمع بين ساكنين » .

وعبارة النحاس تحتاج إلى تعليق لأن بعض القراءات قد ورد بالإدغام مع بقاء الساكن كما هو ، أى بالتقاء الساكنين . ومن ذلك قوله تعالى : « وهم يخصصون » الذى قرىء بتشديد الصاد مع سكون الخاء (الحجة لابن خالويه ٢٩٩) . ومنه قراءة حمزة : فما اسْطّاعوا . وقد دافع ابن خالويه عن قراءة حمزة قائلا :

« وليس فى ذلك عليه عيب ، لأن القراء قد قرءوا بالتشديد قوله :

« لا تْعدّوا فى السبت » (النساء ١٥٤) ، و « أمّن لايْهدّى » (يونس ٣٥) ، و « نعْمّا يعظكم » (النساء ٥٨) .

٦ – تناقض النحاس مع نفسه حين ذكر فى ص ٢١٢ مانصه : « وروى عن ابن محيصن أنه كان يدغم الضاد فى الطاء . قال أبو جعفر : وذا لا يجوز لأن فى الضاد تفشيا ، فلا تدغم فى شىء » ، ثم جاء فى ص ٢٣٠ وذكر مانصه تعقيبا على الآية « فمن اضطر .. » : « ويجوز أن تقلب الضاد طاء من غير إدغام ثم تدغم الطاء فى الطاء فتقول فمن اطّر . وهذا فى غير القرآن .

وترك المحقق عبارتى النحاس المتعارضتين دون إشارة أو تعليق .

٧ – أخطأ النحاس من جانب اللغة فى قوله « ثلاث ألفات » (ص ١٧٩) ولم ينبه المحقق على خطأ العبارة .

خامسا : أغفل المحقق استخدام علامات الترقيم مع أهمية استخدامها وبخاصة فى المواضع التى تحتمل اللبس . كما أهمل وضع الهمزات التحتية والفوقية وعلامة المد . ولم يميز فى كثير

من الأحيان بين الهاء والتاء المربوطة . وتلك أمور إذا وجب التزامها فى أى عمل مكتوب ، فالتزامها فى النصوص المحققة أوجب . ولست فى حاجة إلى ضرب الأمثلة على هذا لأنها متغلغلة فى صفحات الكتاب ولاتكاد تخلو صفحة من أمثلة لها .

سادسا : أخطأ المحقق فى ضبط كثير من الكلمات أو نقطها أو كتابتها . ومن أمثلة ذلك :

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
وجمع أسماء أسامِى	أسامِىّ	١١٧	٤
بن (أول السطر)	ابن	١١٩	١٠
		١٢١	٢١
ربٍّ العالمين	ربِّ العالمين	١٢١	٤
جيىء	جىء	١٢٨	١١
اللذون	الذون	١٣١	١٣
قالوا استحيى يستحى	استحى	١٥٣	٦
وجمع آدم صفة أدْمُ	أُدْمٌ	١٥٩	١
ويجوز اعَلمُ	إعْلَمُ		
	(قراءة فى أَعْلَمُ)	١٦١	١٥
وغُيُضَ	غُيِض		
	(للإشارة إلى الإشمام)	١٦٢	٣
هُزُوءا	هُزُؤًا	١٨٤	١٤
هُزْوءا	هُزْءا	١٨٤	١٦
والأصل : يتشابه	تتشابه	١٨٥	الأخير
وإنّه أهلك	وأنه (قرآن)	١٨٧	٥

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
القُتَبِىّ	القُتبى	١٩٣	٢
فى الشواذ	فى السواد	١٩٩	٢
يَفْل	يَفْعَل	٢٠٠	١١
آيّة	آيّة	٢٠٢	١٦
بيِّنٌ	بَيِّنْ	٢٠٥	١١
نَضْطره	نِضْطره	٢١٢	١
فَأُمْتِعُهُ	فَأُمْتِعْهُ	٢١٢	٩
لكبيرةٌ	لكبيرةٌ (قرآن)	٢٢٠	١٢
مُنْطق	مُنْطلق	٢٢٢	١٠
يَطّوف	يُطَوِّف	٢٢٥	١
فديةَ طعامٍ	فديةُ طعامٍ	٢٣٧	٣
فعدةً	فعدةٌ	٢٣٨	٣٠
ولَتكملوا	ولتُكملوا	٢٣٨	٢٢
المِعْزاء	المَعْزاء	٢٣٩	١٣
رفثٌ	رفثَ	٢٤٥	١٣
يَطْهُرْن	يَطهُرْن	٢٦١	١٧
تُنكح	تَنكح	٢٦٦	الأخير

سابعا : ترك المحقق كثيرا من الكلمات دون ضبط مثل :

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
لا وربيك	وَرَبِّيكَ	١٢١	٢١
لاقوا	لاقَوْا	١٤٠	٥

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
وحكى الفراء فى قراءته :	؟	١٤٩	١١
فتوا	أو		
انه هو	انهْ هُو	١٦٤	١٧
مفعل	مَفْعُل	٢٤٧	١٠
تغمضوا	تُغَمَّضُوا		
	(قراءة قتادة)	٢٨٩	٧

ثامنا : لم يطرد المحقق فى كتابته بعض الكلمات خلال النص وكان حقه أن يسير على وتيرة واحدة ومن ذلك :

١ – كتب : بسم الله الرحمن الرحيم سطر ٨ ص ١١٦
وكتبها مرة أخرى باسم الله الرحمن الرحيم سطر ٩ ص ١١٦

٢ – كتب : أبو البركان ابن الأنبارى سطر ١٩ ص ١١٧
ولكن : أبو الحسن بن كيسان سطر ٥ ص ١٢١

٣ – كتب : ياءا – استثناءا ص ١٢٤ و ١٢٥
ولكن : ماء ص ١٤٨

تاسعا : التصحيفات والأخطاء المطبعية كثيرة ، ومنها مايتعلق بالنصوص القرآنية مما يضاعف مسئولية المحقق . وأقتصر من مئات الأخطاء على مايأتى :

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
والها	وإلها	١٢١	٣
ميلك	مليك	١٢٢	١١
ساكنا	ساكنان	١٢٣	١١
وقبل	وقيل	١٢٣	١٢
فيه هُد	فيه هُدًى (قرآن)	١٢٩	٨
ولا أصل	والأصل	١٢٩	١١
يؤمنون	يومنون	١٣١	٩
لَمَ	لِمَ	١٣٦	١
أَلْرض	اللَّرْض	١٣٨	٨
المَفْسدون	المُفْسدون	١٣٩	٥
يجون	يجوز	١٣٩	٦
وأسكتت	وأسكنت	١٤٥	١٥
والابتداء يَلْق به	؟	١٥٠	٣
رحمة الله	رحمه الله	١٥٠	٨
فُعلو	فعلوا	١٥١	٢٠
لا أزواج	الأزواج	١٥٢	١
خِفت	خففت	١٥٩	١٢
قَيْل	قبل	١٧٤	٢
ياقوميةْ	ياقوميهْ	١٧٥	١٧

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
لزعم	لزم	١٧٩	١٠
لخفيّتها	لخفتها	١٨٢	٦
تداركُكُم	تداركَكُم	١٨٣	١٢
عرفتكم	عرفتم	١٨٤	٣
وارق	وارْزق	٢١١	١٧
يرق (مرتين)	يرزق	٢١٢	الأخير
بُرِيَّةٌ	بُرَيَّةٌ	٢١٧	٩
المهدون	المهتدون	٢٢٤	١٣
وطره	طرده	٢٢٥	١٢
ولو ترى	ولو يرى	٢٢٧	١٠
للدلالة .. للدلالة	تحذف الثانية	٢٢٨	١٣
كما	لما	٢٣٤	قبل الأخير
فأتمها	فأتمهما	٢٤٤	١
آذيا فى	أذيان	٢٦١	١٧
واليّة	وأُليّة	٢٦٣	٦
لذاو	لذو	٢٧٦	٢
قَلِلة	قليلة (قرآن)	٢٧٩	١٤
والاظفار	والإظهار	٢٨٤	١٢
تُغَمِّض	يُغَمِّضَ	٢٨٩	٨
الجائليق	الجاثليق	٢٩٢	١٧

وبعد :

فقد سجلت ملاحظاتى هذه بعد الفراغ من قراءة الدراسة التى كتبها المحقق والتى تقع فى مائة صفحة ، وقراءة قسم من النص المحقق يقع فى مائتى صفحة فقط تتناول سورتى الفاتحة والبقرة وحدهما أى أقل من عشر القرآن .

فهل علىّ من حرج إذا طالبت وزارة الأوقاف بالجمهورية العراقية – التى قامت بنشر الكتاب بأن تعيد النظر فى أمر دعمه وتحقيقه ؟

وهل يقدر المحقق الفاضل أمانة التحقيق حق قدرها ، فكيف عن إصدار بقية الأجزاء ، حتى لايتسع الخرق على الراقع ؟ .

وهل يقبل زملائى وأساتذتى المشرفون على طلاب الدراسات العليا منى النصح بأن يدفعوا طائعين مختارين ضريبة الأستاذية عن طريق توجيه الطلاب التوجيه السليم ، وجدية الإشراف على رسائلهم ؟ .

وهل أجد أذنا صاغية من طلاب الدراسات العليا والباحثين حين أقول لهم : إن العبرة ليست بالك وكثرة الصفحات ، وإن القيمة الحقيقية للعمل العلمى لاتقاس بالحجم ، وإنه لايمكن أن تقبل شفاعة أو تعلّة فى التقصير العلمى بحجة ضخامة العمل أو كبر حجمه ؟

وقد كان الأولى بمحقق « إعراب القرآن » أن يقتصر – الحصول على الدكتوراه – على نصف إعراب القرآن أو ربعه ويخرج عملا جيدا بدلا من أن يتصدى لتحقيقه كله ثم ينوء كاهله بحمله .

وإذا كان المحقق قد استطاع أن يخفى عورات الدراسة والتحقيق عن ثلاثة أو أربعة من الأساتذة ، فهل يستطيع أن يخفيها عن الملأ بعد أن تصدى لنشر عمله وقامت بدعمه إدارة إحياء التراث الإسلامى بوزارة الأوقاف العراقية ؟

ألا هل بلغت اللهم فاشهد .

نشوان بن سعيد الحميرى والصراع الفكرى والمذهبى فى عصره

القاضى إسماعيل بن علی الأكوع
رئيس الهيئة العامة للآثار ودور الكتب
صنعاء

نشوان بن سعيد بن سعد [٢] بن أبى حمير عُبَيد بن القاسم بن عبد الرحمن الحميرى . عالم مبرز فى علوم اللغة والنحو والصرف والأصول والفروع والتاريخ والأنساب ، وسائر فنون الآداب . وصفه عمارة اليمنى فى مفيده بقوله : وهو شاعر فحل قوى الحبك ، حسن السبك ، وهو من شعراء أهل الجبل [٣] وترجم له على بن الحسن الخزرجى فى كتابه (العقد الفاخر الحسن) بقوله : الإمام العلامة المعتزلى النحوى اللغوى. كان أوحد أهل عصره ، وأعلم أهل دهره . إلى أن قال : كان شاعرا فصيحا مفوها منطقيا قوىّ الحبك ، حسن السبك ، ترجم له أيضا يحى بن الحسين ابن الامام القاسم فى (طبقات الزيدية) وذكره بقوله : من العلماء الكبار ، وله التصانيف المشهوره . كما ترجم له أحمد بن صالح بن أبى الرجال فى (مطلع البدور) ووصفه بقوله : القاضى الغلامة الإمام المحقق اللغوى .

---

(١) ترجم له القفطى فى انباه الرواة ٣ : ٣٤٢ ، وياقوت الحموى فى معجم الأدباء ٧ : ٢٠٦ والسيوطى فى بغية الوعاة ٢ : ٣١٢ كما ترجم له من علماء اليمن شارحوا بسّامة صارم الدين ابراهيم بن محمد الوزير وهم أحمد بن محمد الشرفى فى اللآلى المضيئة (والزحَيْف فى (مآثر الأبرار) ومحمد بن أحمد بن مظفر فى (الترجمان) عند قول صارم الدين :

وكم أجـــاب على غاوٍ ومبتـــــدع
كمثـل نشوان واليامـى ذى النُكـر

وترجم له أيضا إبراهيم بن القاسم فى (طبقات الزيدية الكبرى).

(٢) اعتمدت فى تسلسل نسبه على ماذكره نشوان نفسه فى شرح قصيدته النشوانية فى قوله :

أوذ مراثـد جدُّنا القَيْـــلُ بن ذى
سحـــــر أبـــو الأذواء رَبُّ الساح

ملوك حمير ١٥٩ . بينما هو عند ياقوت فى (معجم الأدباء) والخزرجى فى فى (العقد الفاخر الحسن) والسيوطى فى (بغية الوعاة) نشوان بن سعيد بن نشوان ، وعند أحمد بن عبد الله الوزير فى تاريخ آل الوزير نشوان بن سعيد بن أبى حمير ، وعند القاضى محمد بن على الاكوع فى تعليقه على (مفيد عمارة) نشوان بن سعيد بن عبد الرحمن .

(٣) ص ٢٩٧ .

مولده ونشأته

لانعرف مكان ولادته ، ولا السنة التى ولد فيها ولا البلدة التى نشأ بها غير ماحدثنا عن نفسه فى كتابه (شمس العلوم) عند ذكره حُوْث [١] فقال : وبحوث كان مُقام نشوان بن سعيد مصنف هذا الكتاب ، ثم قال :

بشاطىء حُوْثٍ من ديار بنى حرب لقلبى أشجانٌ مُعذبة قلبى [٢]

ولعله قال هذا البيت حينما ترك (حوث) وفارقها لأسباب غير معروفة لنا فأخذ يحن إليها ، ويعيش فى ذكراها ويظهر أنها كانت مرتع صباه ، ومسرح نشأته ودراسته ، وربما كانت مسقط رأسه ، ولكننا نعلم أنه بعد خروجه من حوث قد شرَّق وغرَّب ، وانتهى به المطاف إلى خولان بن عامر حيث استقر بها حتى وافاه الأجل المحتوم .

حياته العلمية

مازلنا نجهل كيف كانت نشأته العلمية ؟ ومن هم شيوخه الذين تفقه بهم وتعلم عليهم وأخذ عنهم ذلك لأنه لم يذكر لنا شيئا عن دراساته وذكر أين تلقى علومه التى برز فيها ، كما أننا لانعرف هل كان شيوخه هم مصادر معارفه الواسعة وعلومه الجمة أم أنه اعتمد على نفسه بعد حصوله على القدر الذى يحصل عليه الطالب المجد من شيوخه ، فأقبل على مصادر فنون المعرفة المختلفة يثقف بها نفسه حتى هيأته مواهبه ونبوغه للمشاركة القوية فى جميع معارف زمانه من فقه ونحو وصرف ومعانى وتفسير وتاريخ وأنساب وآداب ولغة وفلك ثم معرفة ملل الناس ونحلهم ومذاهبهم ومعتقداتهم إلى غير ذلك ؛ فما من علم من هذه العلوم إلاَّ وله فيه يدٌ قويه ، ولا ينبئك مثل آثاره ، وفى مقدمتها موسوعته الشهيرة (شمس العلوم) ، كما أن معارفة الواسعة قد ساعدته على استكناه مالم يكن مألوفا ولاشائعا عند علماء عصره فخرج عليهم بأراء سيأتى ذكرها عليه جماعة وحاربوه من أجلها ، واعترف له بسدادها آخرون فأقروه عليها وآزروه ودافعوا عنه .

---

[١] حوث بلدة عامرة فى حاشد وتقع فى منتصف الطريق بين صنعاء جنوبا وصعدة شمالا . كانت من أشهر هجر العلم المقصودة . ومايزال بها بقية من العلماء والفضلاء .

[٢] شمس العلوم ١ : ٤٧٥ ، مختصر شمس العلوم ٣٩ .

مذهبه ومعتقده

كان عصره يموج بالمذاهب السياسية والدينية ويزخر بالعقائد والأفكار المختلفة فقد وجد نفسه يعيش فى بيئة انتشر فيها [١] مذهب الهادوية (نسبة إلى الهادى يحى بن الحسين المُتَوفى بصَعْدة سنة ٢٩٨) المعروف بالمذهب الزيدى ورأى أتباع هذا المذهب يرجحون آراء الإمام الهادى على ماعداه حتى أحيانا على سنة رسول الله ﷺ فرفض التقليد ونفر منه ، واختار لنفسه طريق علماء السلف الصالح بعد أن حذق علوم الاجتهاد فعمل بنصوص كتاب الله عز وجل وسنة رسول الله ﷺ ، ولم يتقيد بآراء أصحاب المذاهب ، ولا رضى لغيره أن يكون مقلداً وأراد أن يحمل علماء عصره الذين كانوا يرسفون فى قيود التقليد على رجوعهم إلى أدلة الكتاب والسنة [٢] فقال :

إذا جادلت بالقرآن خَصْمى ... أجاب مجادلاً بكلام يَحْى
فقلت كلام ربك عنه وحى ... أتجعل قول يَحى عنه وحيا؟

فثارت ثائرة من عناهم بشعره ولاشك أنهم ردُّوا عليه وهاجوه على مقولته فى ذلك الحين لكننا لم نقف على شيء مما أجابوا به عليه غير ردود لبعض المتأخرين ، ومنهم الهادى بن إبراهيم الوزير (٧٥٨ - ٨٢٢) فقال :

ليَحْى منك بالقرآن أدرى ... وأعظم خبرةً وأشد لَحْيا
وأنت كمقعد ضعفت قواه ... تبارى سابقات الخيل جريا

كما رد عليه أيضا القاضى أحمد بن سعد الدين المَسْورى من أعلام المائة الحادية عشر فقال :

---

(١) انتشر أول ماانتشر فى صعدة نواحيها ثم انتشر فى صنعاء فى أواخر المائة الثامنة فى عهد الإمام صلاح الدين وامتد إلى يريم ونواحيها فى المائة التاسعة وكانت الحَدَا آخر من اعتنق هذا المذهب فى المائة الحادية عشر .

(٢) جرى بينه وبين القاضى محمد الذباح ، وكان يسكن فى المخابر من حوث ، مناقشة فكان يحتج بإجماع العترة ويرد عليه نشوان بالسنة وقال فيه كما جاء فى طبقات الزيدية ليحى بن الحسين :

محمد الذباح قاضى المخابز ... يجوز وفى إحكامه غير جائز
إذا ماروى عن بيت آل محمد ... روى صادقا عن نفسه والعجائز

رويدك ياأخا قحطان أقصر فقد أوسعت عدوانا وبغيا
تطاول بالجهالة منك طودا وتركب بالحماقة منك عميا
وتلمز – لاأبالك – علم يَحي ويَحى للهدى فى الله أحيا
له ولآله القرآن إرثٌ ومنهم فيه تُلتقط الفُتَيّا
وهم قرناؤه أبدأ إلى أن يوافق يوم يُطْوَى الأرض طَيَّا
فربهم اجتباهم واصطفاهم ولم يجعل لنا فى الأرض شيا
وطهرهم وعلمهم وأعلى لهم مع ذكره ذكراً وحيا
وآتاهم مع القرآن مَلكا عظيما يبلغون به الثريّا
ويرجون المطاهر وعدَ صدقٍ من الرحمن لا إفكا وغيّا
أتحسدهم – عطاء الله – كفرا بنعمته وتلوى الحق ليّا
أما لجماح عقلك فيه عقل ؟ ولادين ينهنه منك طغيا
على من كاف تنزيل المثانى من الرحمن موعظة وهديا
أعرض المصطفى تعرى وترمى ؟ لحاك الله يانشوان لحيا
وترجو فى القيامة أن توافى له عند اشتداد الكرب فيا
كذبت ومالك منه عَيْل ومالك منه حسن يراك تُقْيَا
ودَعٌ فى الجحيم وبئس مثوى من اجتنب الهدى وأباه أبيا
فخذها ياخا الحقات ذبا عن الأطهار والبيت المحيا
وحفظا للنبى وأهل بيت النبى ونصرة منى ليَحْيَا
عليهم أفضل الصلوات طرا ومرحمة الإله لهم ورعيا [١]

وخرجت من مذهب الإمام الهادى فرقة تدعى بالمطرفية (نسبة إلى مُطَرَّف بن شهاب) وهى هادوية فى فروع الفقه إلا أنها كانت ترى أن الإمامة العظمى تصلح فى الأفضل والأعلم من المسلمين . وكان هذا هو السبب فى أن الإمام عبد الله بن حمزة المتوفى سنة ٦١٤ نقم منهم وأبادهم عن بكرة أبيهم .

---

(١) وجدت هذه القصيدة فى حاشية كتاب الدرة المضية فى السيرة القاسمية لمطهربن محمد بن أحمد الجرموزى (نسخة مكتبة الأوقاف بجامع صنعاء) .

كما ظهرت منه فئة أخرى تدعى بالحُسَيْنِيَّة [١] (نسبة إلى الحسين بن القاسم العِيَانى) وتعتقد فيه أنه المهدى المنتظر ، وأنه حى لم يمت ولن يموت أبدا حتى يملأ الأرض عدلا .

وقد دعا الحسين بن القاسم إلى نفسه بالإمامة بعد وفاة والده سنة ٣٩٣ وتلقب بالمهدى ، واحترب مع همدان فقتله يوم السبت الرابع من صفر ٤٠٤ فى ذى عَرَار من البَوْن . وذكر أحمد بن عبد الله الوزير فى كتابه (تاريخ آل الوزير) أنها صدرت من الحسين أفعال وأقوال : منها أنه أفضل من رسول الله (ﷺ) ، وأن كلامه أبهر من القرآن إلى غير ذلك ، كما ذكر أحمد بن صالح بن أبى الرجال فى مطلع البدور – استطرادا فى ترجمة إبراهيم بن المحسن بن الحسين – أن المهدى الحسين بن القاسم لما قتلته همدان : « اجتمع الأشراف وسائر الناس إلى طلحة الملك بناحية الجِراف من ظاهر بنى صُرَيْم وهم لايرون إلا أنّ الحسين بن القاسم قد قُتِل بذى عَرَار فعزّوا فيه إلى أخيه على بن القاسم ، والأشراف لم ينصرفوا حتى أقبل أخوه جعفر بن القاسم من بلاد خولان فتلقاه الأشراف معزيين ، وقال : « لايكون إن شاء الله ، ومال ناحية بوجوه أهله ، وبوجوه الأشراف فلاّمهم على الاعتراف بقتل الحسين وقال : بمثل هذه العقول تلاقون الناس ؟ إن همدان وكرُنا فإن نسبنا إليهم قتله ونقمنا بالثأر لم يصلح ، وإن تركنا لحقنا النقص فأظهروا حياته » أى أنه حىّ لم يمت ، وشاع هذا المعتقد فى الناس وافتتنوا به ، واعتقد صحته فريق منهم ، وتحاشى الأمير الفاضل القاسم بن جعفر أن يدعو إلى نفسه بالإمامة واكتفى بالدعوة بالحِسْبَة مجاراة لما رسخ فى أذهان الناس من أنّ عمه الحسين بن القاسم حىّ ، ولو صرح بدعوته إماما لانتقض عليه الأمر وفسد عليه الناس . وأفاد أحمد بن عبد الله الوزير فى تاريخ آل الوزير ان هذا المعتقد قد انتشر فى كثير من البلاد كالظواهر [٢] والأَودية وشَظَب والشَرَفَيْن وصنعاء وبلاد جهة الحَيْمَة ، وكان جميع فقائها حُسَينية ، وكذلك بلاد سَنْحَان ومَذْحِج وسائر البلاد وإن كانوا فى بعضها غالبين وبعضها مغلوبين ، ثم قال : ومنهم – أى مَن اعتقد هذا الأمر – الأمير فُلَيْتَة بن قاسم الذى لزم (اعتقل) الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان بثافت . وهو القائل :

---

[١] من مذهبهم فى الفروع صحة التيمم مع وجود الماء .

[٢] الظاهر الأعلى والظاهر الأسفل من همدان فالظاهر الأعلى جبل عيال يَزِيْد وبنى صُرَيْم إلى ظَفار ذيبين والظاهر الأسفل مادون ذلك شمالا .

أنا شاهد بالله فاشهد يافتى بفضائل المهدى على فضل النبى

ثم قال :

وطالت مدة هذه المذهب إلى زمن الإمام يحى بن حمزة (٦٦٩ - ٧٤٩) وقال أيضا : وكان والد نشوان بن سعيد بن أبى حمير من الحُسَينية ، وكذا نشوان فى بدء أمره ، ومن شعره فى ذلك قوله :

برئت إلى الرحمن من كل مُدَّع لمهدية غير الحسين بن قاسم

لكنه رجع ، ووقع بينهم (أى بين أصحاب هذا المعتقد) وبينه خصام وكلام وأشعار ، وقد هوجم أصحاب هذا المعتقد هجوما شديدا من كثير من العلماء وممن هاجمه الجُعَيْد بن الحجاج الوادعى [1] (زوج ابنة نشوان بن سعيد الحميرى) فقال مفنداً هذه الدعوى الباطلة التى انخدع بها الناس :

أما الحسينُ فقد حواه المَلْحَدُ واغتاله الزمن الخؤون الأنكد

فتبصروا ياغافلون فإنه فى ذى عَرَار - ويحكم - مُستَشهد

فغضب الأشراف القاسميون (نسبة إلى القاسم العيانى) لهذا القول ، وظنوا أنه من كلام نشوان ، فقال عبد الله بن القاسم بن محمد بن جعفر قصيدة يهجو بها نشوان لم يحفظ لنا التاريخ منها إلا هذا البيت المشهور :

أما الصحيح فان أصلك فاسد وجزاك منا ذابل ومهند

ومطلع هذه القصيدة وهو قوله :

---

(1) وقال صاحب تاريخ آل الوزير : ومما رمى به الجُعَيْد القاسمية أنهم حجُّوا الى قبر القاسم بن على عليه السلام ، وقال فى ذلك أبياتا منها :

حَجُّ الأنام إلى المُحَصَّب من مِنى
وإلى مدقةَ حِجَ وال القاسم

وقد انكرو ذلك . والمدقَة : قرية عامرة فى سُفْيان .

وقال صارم الدين الوزير فى البسامة فى فساد هذا المعتقد :

وانزلت ساحة المهدى قارعة
بذى عرار ونقع الخيل لم يثر

وقال قوم : هو المهدى منتظرا
قلنا : كذبتم حسين غير منتظر

أما الحسين فبدر تَمّ يصعد قد آن نصرٍ له مايُوعد

وقد أجاب عليه نشوان بقوله :

من أين يأتينى الفساد ؟ ، وليس لى نسبٌ خبيثٌ فى الأعاجم يوجد
لافى علوج الروم جد أزرق أبدا ، ولافى السود خال أسود
إنى من العرب الصميم إذا امروء غلبت عليه العجم فهو مولد
ماعابنى نسب الإماء ، ولاغدا باللوم معرقهن لى يتردد
موتى قريس كل حى ميت للموت منا كل حى يولد
قلتم : لنا إرث النبوة دوننا أزعمتم أن النبوة سرمد
منكم بنى قد مضى لسبيله قدما ، فهل منكم نبى يُعْبَدَ
فدع السفاهة إنها مذمومة والكف عنها فى العواقب أحمد
والله مامنى نظام جاءكم فيه يقول : (حوى الحسين الملحد)
ولقد أتيت به فقمت مبادرا عجلا أمزق طرسه وأقدد
فأشاعه من ظن أن ظهوره فى الناس مكرمة عليها يحسد
أغضبتم أن قيل : مات إمامكم ليس الإمام ولا سواه يخلد
لاعار فى قتل الإمام عليكم القتل للكرماء حوض يورد
إن النبوة بالنبى محمد ختمت ، وقد مات النبى محمد
فدع التهدد بالحسام جهالة فحسامك البتار ليس له يد
من قد تركت به قتيلا أبننى ممن توعده ومن تتهدد
إن لم أمت إلا بسيفك إننى لقرير عين بالبقا مخلد
أسكت فلولا الحلم جاءك منطق لامين فيه يذوب الجلمد
ينبى بأسرار لديك عجيبة لكن جميلى الصفح منى أعود [1]

---

[1] مطلع البدور

وقد استمر الصراع مستمرا بينه وبين القاسمية حول هذا الموضوع زمنا طويلا ، وروى صاحب الفضائل عن نشوان أنه قال : « ولقد كان فى رجوعى من تَرِيم من بلاد حضرموت بلغنى عنهم ثلثمائة قصيدة فى يوم واحد كلها قصائد فائقة رائقه » . ثم قال : « وكان أولاد الإمام القاسم فى ذلك الزمن أهل فصاحة وصباحه » و قال : فيم يستطع إجابتهم كلها ، فأجاب بقوله :

أوكلما عَوتِ الكلاب أجبتها ... تالله لأصبحتُ كلبا عاويا [(١)]
وإذا اضطررت إلى الجواب فلا تجب ... إلا نظيراً فى الرجال مساويا [(٢)]

الإمامة

كان يرى أن الإمامة تصلح لمن كان أعلمهم بالله وأتقاهم له ، وأعلمهم بطاعته كائنا من كان من الناس ورأيه هذا يتفق مع رأي إبراهيم بن سيَّار النظام الذى قال : إنها تصلح لمن قال بالكتاب والسنة من جميع الناس ، واستدل النظام بقول الله : « إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم [(٣)] » ، وقال النظام فى عقد المسلمين لأبى بكر رضى الله عنه : إن الناس لايطيعون إلاَّ من له عشيرة يقهرهم بها ، أو مال يستعبدهم به ، أودين ينقادون له به ، فلما وجدت أبا بكر أفقر قريش ، وأقلهم عشيرة علمت أن الناس ماانقادوا له إلا بالدّين والفضل فأجمعت الأمة على إمامته لدينه وفضله . وقال النبى ﷺ ما كان الله ليجمع أمتى على ضلال ، وقال غيره : قدمته الأمة لفضله ولتقديم النبى (ﷺ) له فى الصلاة إذ أقامه مقام نفسه فصلى بأصحابه تسعة أيّام قبل موته . وجاء النبى عليه الصلاة والسلام ، وهو يصلى بهم وصلى معهم خلفه ، ولايصح ذلك إلا بكمال الفضل فيه . وقال نشوان معقبا على رأى النظام : وقول النظّام أصح الأقوال عندى لأن كتاب الله عز وجل شاهد على صحته ، وقوله أولى وأمره أعلى [(٤)] . وقد أكد ذلك بقوله :

أيها السائل عنى إننى ... مظهر من مذهبى ماأبطن
مذهبى التوحيد ، والعدل الذى ... هو فى الأرض الطريق البين

---

(١) تاريخ آل الوزير .
(٢) تعليق القاضى محمد بن على الأكوع على تاريخ اليمن لعمارة اليمنى ٣٠٩ .
(٣) سورة الحجرات ١٣ .
(٤) شمس العلوم ١ : ٤٨ ، ٤٩ وانظر رسالة الحور العين ١٥٢ .

إن أولى الناس بالأمر الـذى هو أتقـى النـاس والمؤتمن
كائنـا من كان لايجهـل مَن ورد الـفضل به والسنـن
أبـيضُ الجلـدة أو أسودهـا أنفــه مخرومــة والأذن
أيها الشيعـة هيـا فلقـد طال مااستولى عليك الـوسن
مارأيتم يابنـى عدنـان مِن ورمٍ فى الديـن قلتم سمن

ثم قال :

ودعـو اللعـن لمن خالفكـم لعنـة الله على من يلعـن (١)

وله في من حصر الإمامة فى قريش :

حصر الإمامـة فى قريش معشر هم باليهود أحـق بالإلحاق
جهـلا كما حصر اليهودُ ضلالـة أمرَ النبـوة فى بنـى إسحـاق (٢)

وقال مستنكراً لإمامة الإمام أحمد بن سليمان :

عجائب الدهر أشتات وأعجبها إمامة نشأت فى ابن الخذيريـف
مأحمد بن سليمـان بمؤتمن على البرية فى خيط من الصوف (٣)

ولم يكتف بتفنيد رأى من حصر الإمامة فى قريش بالقول فحسب بل سعى إليها ودعا إلى نفسه من جبل صَبَر من ناحية جَماعة من بلاد صَعْدة وتملك بعض النواحي ليجمع إلى مجد العلم – وقد تتحقق له منه مايريد – مجد السلطان ولكنه أخفق فيه ، ولم يكتب له النجاح ؛ ربما لإنه كان رابع أربعة كانوا يتنافسون على ملك اليمن هم : السلطان حاتم بن أحمد اليامى الذى دعا إلى نفسه سنة ٥٣٣ وتملك صنعاء ونواحيها حتى مات سنة ٥٥٠ ، والإمام أحمد بن سليمان وقد تملك الجوف وبلاد صعدة ، وعلى بن مهدى الرُعَيْنى على تهامة . وكانت عدن بيد آل زُرَيْع والمخلاف السُلَيْمانى بيد الشريف غانم بن يحى بن حمزة ، وربما لأمور أخرى نجهلها .

---

(١) مفيد عمارة ٣٠١ وطبقات الزيدية الصغرى ليحيى بن الحسين .

(٢) تعليق القاضى محمد بن على الأكوع على مفيد عمارة ٣٠١ .

(٣) المصدر المذكور ٣٠٩ .

ولا نعرف كم بقى نشوان ملكا أو سلطانا أو أميرا ؟ ولا كيف تخلى عن الملك ؟ كما أن المؤرخين لم يتفقوا على المكان الذى تملك عليه ، فعمارة يقول : بلغنى أن أهل بيحان ملَّكُوه عليهم [(١)] ، والقفطى يقول : « وقيل : إنه في آخر عمره تحيَّل على حصن فى بلاده وملكه [(٢)] ، وياقوت الحموي قال فى معجم البلدان فى مادة صَبِر : « اسم الجبل الشامخ العظيم المطل على قلعة تعز فيه عدة حصون وقرى باليمن ، ثم قال : ونشوان بن سعيد صاحب كتاب « شمس العلوم وشفاء كلام العرب من الكلوم » فى اللغة أتقنه وقيده بالأوزان ، وكان نشوان هذا قد استولى على عدة قلاع وحصون هنالك وقدَّامه أهل تلك البلاد حتى صار ملكا . ولهذا الجبل قلعة يقال لها صَبِر [(٣)] » . وذكر الإمام شرف الدين فى شرح مقدمة الأثمار على الأزهار أن دعوته استمرت قدر أسبوع ابتداؤها فى أول جمعة من أسبوعه في مأرب وانتهاؤها في الجمعة التى تليها في البون ، واجتمع معه فى الجمعةِ الأُولى سبعمائة فارس من غوغاء العربان ، واتباع كل ناعق ، وفي الثانية ضرب وسلب والتجأ إلى جبل عيِال يَزِيد » .

ومهما تكن الأسباب التى دعته إلى العزوف عن الملك ، فقد اكتفى بسلطان العلم ونسيه التاريخ ملكا وحفظه عالما مؤرخا لغويا .

وقد أثارت دعوته بالملك لنفسه ثائرة أئمة الزيدية وأشياعهم فى عصره وبعد عصره ، وأنكروا عليه دعوته ، وممن أنكر عليه ذلك الإمام عبد الله بن حمزة المتوفى سنة ٦١٤ فقال :

أما الذى عند جدودي فيه ... أن يقطعوا لسانه من فيه
ويؤتمون ضحوةً بنيه ... إذ صار حق الغير يدعيه

وقال الهادى بن إبراهيم الوزير (٧٥٨ – ٨٢٢) :

وهم صوبوا نشوان في هذيانه ... على أنه فيما هذى فيه آثم
وسادتنا نصت بقطع لسانه ... رواه لنا المنصور إن هو ناظم

ثم قال في كتابه « نهاية التنويه فى إزهاق التمويه » شارحا للبيتين :

---

(١) مفيد عمارة ٣٠٣ .

(٢) انباه الرواة ٣ : ٣٤٣ .

(٣) اشتبه الأمر على ياقوت فذكر أنه استولى على جبل صَبِر المطل على قلعة تعز والصحيح صَبَر بفتح الباء من أعمال صعدة .

المسئلة العاشرة ماتراه العترة الطاهرة فيمن صوبّ نشوان بن سعيد في هذيانه ، وماأطلق به أسِلَّة لسانه من الأكاليم المعوجَّة السالكة في غير محجَّة المدلى بها من دون دلالة ولا حُجَّة ، وكان من كلام هذا المنتصر لمذهب نشوان . هذا هو الصحيح الذى لاينبغى خلافه يعنى مساواة نشوان بأهل البيت غيرهم مايكون حكم صاحب هذه المقالة ؟ الجواب والله الهادى إلى نهج الصواب أن حكم المائل إلى مذهب نشوان ، حكم نشوان وقد حكم عليه المنصور بالله بقطع لسانه وقتله . وقال عليه السلام في أرجوزته المعروفة :

أما الذى نصت جدودى فيه ... فيقطعون لِسْنَه مِن فيه
ويؤتمون ضحوة بنيه ... إذ صار حق الغير يدعيه

وهذه رواية المنصور بالله عليه السلام عن أبائه عليهم السلام ، ولاأصدق منه راويا ، وأفضل هاديا . رضينا بحكمه وروايته ، واكتفينا بهديه وهدايته .

وقد مر شيىء من الكلام على خراريف نشوان بن سعيد وكشف ماأوهم به العامة ورجف به على من لا نباهة له . ولسنا بحمد الله ممن يفزع بالأراجيف ، ولا ممن يخدع بالخراريف . وقد قلت مرتجلا :

بق على نفسك بانشوان ... أنت بما قلت لنا نشوان
زعمت أن آل اتباع النبى ... وملت فيما قلته عن النبى
إن الذين للنبى آل ... أسباطه وغير هذا آل
نص الرسول فى النصوص المبرمه ... على الزكاة أنها محرمه
قال : على محمد وآله ... قولاً جليا فاض من مقاله
وجازت الزكاة للأتباع ... بلا خلاف وبلا نزاع
فصح أن آله أولاده ... من لم يوافق ساءه ميلاده
وإن أتى فى الذكر ذى الإعجاز ... خلاف ذا فهو من المجاز
كما أتى فى يده والجنب ... والعين والوجه الذى للرب

وإن أتى فى الذكر ذى الإعجاز خلاف ذا فهـــو من المجاز
كما أتى فى يده والجنب والعين والوجه الذى للرب
ما الآل إلا الأهل والقرابه فى منطق سائل به اعرابه
وكل قول غير هذا خطل يُنكره رؤبتهم والأخطل
وافتح متى شئت صحاح الجوهرى أقواله مثل صحاح الجوهرى
وعزز القول بديوان الأدب وكل منهاج إلى لفظ العرب
تلق كلامى غير ذى اعوجاج بل مشيه فى واضح المنهاج
وإن نشوان لهذا عارف لكنه بما أتاه هارف
أثبته من حدة المزاج فى شمسه وهى الكلام الداجى
ليس مصيبا كل سهم رامى يرمى الفتى ويخطى المرامى
مسكين نشوان أراد الفضلا وأن يكون للنبى أهلا
ليس له من آمره ما رامه ومت عجيب أمره الإمامه
قد ادعاها وهو منها عطل أحلامه فى الوعد منها هطل
لو تم هذا لادعتها الترك فلم يسعهم عن قيام ترك
إن كثيراً أن يسمى قاضى(1) وقد أرى وصفَيْه فى انتقاضى
لم يك خلفا ولا أماما لا قاضيا كان ولا إماما
بل كان من جملة ابنا حِمْيَر وكان ذا علم بكل دفتر
لكن إذا لم يك فى العلم عمل فما لمولاه لدى الله أمل
عجبت منه وهو يأتى بالعجب إذ أنكر الآل بنىّ المنتخب
ما ضره أن بنى الزهراء آل النبى خاتم الأنبياء
وأن يكون من أحب صاحب للسادة الأفاضل الأطايب
لكن أحب أن يكون داخلا فى جملة الآل مقالا باطلا
من دون مارام علوم زاخرة وحججٌ مثل السيوف الباتره

---

(1) كان يدعى بالقاضى نشوان

وسادة فى كل عصر نجم تعنو له العُرب معا والعجم
اليوم فينا الناصر[١] المنصور محمد الخليفة المشهور
أقواله مثل سيوف الهند وعلمه كالزاخر الممتد
ووجهه كالبدر وسط الهاله فى حسنه والنور والجلاله
وهيبة تختطف الأرواحا لولاه يجلو مبسما وصاحا
ورحمة يوسعها الأبرارا وسطوة تنتقم الأشرارا
وراحة كانها الغمطمط منها اللآلى دائما تلتقط
ومقولى كأنه حسام لكل قول بدعة حسام
يابن الإمام والإمام الناصر ومن له الفضل العظيم الباهر
ومن به تفتخر الأئمة ومن تراه فى الكمال أمه
إليك قولا عن هموم واصبه لقول أصناف العداة الناصبه
هم أنكروا نصا من الله العلى على على يابن مولانا على
وحرفوا ظاهره بالإفك وجعلوه موضعا للشك
وانظر إلى ماالهم من زعم قد انكروا يوم غدير خُمّ
إن النبى لم يرد بالمولى إلا النصير كذبوه قولا
ولم يرد به قالوا به الإمامه ياويحهم من هذه الظلامه
وأنكروا من بعدُ فضل عترته وفضلوا زوجته على ابنته
وصغروا من حقهم جليلا وأنكروا جماعهم دليلا
وأنكروا لابرحوا فى الهاويه لعن ابن هند فى الشقا معاويه
ثَمة قالوا فى يزيد نوقف لانه استبهم ذاك الموقف
لم يعلموا من كان رب المقتل قد جهلو قتل الحسين بن على
عقولهم بما ادعوه مسقطه وهذه من الدعاوى سفسطه

(١) الإمام صلاح الدين محمدبن على بن محمد المتوفى سنة ٧٩٣ هـ .

وجهلـــوا قاسمنـــا الرسيـــا ... وصار نسيا عندهـــم منسيـــا
ونسبـــوا التلبـــيس فى العبـــاد ... إلى الإمـام ابـن الإمـــام الهادى
وأنكـــروا مذهبـــه المرضيـــا ... وأصبـــح الأمـــر به مقضيـــا
ثَمـــةِ لم يرضوا بهذا كلـــه ... حتـى أتوا من إفكهم بكلـــه
لَذَّ لهم ماقالـــــــه نشوان ... وهـــو كلام كلـــه عدوان
وراقهـــم زخرفـــه وصوبـــوا ... وصعّـــدوا فى أمـــره وصوبـــوا
وهـــو كلام بالدليـــل فاسد ... ما قالـــــه إلا عدو حاسد
وقـد مضى افتضاحـــه فى زوره ... ونفحـــة المسك على تزويـــره
جرى على طريقه ابـــن الحائك[١] ... ولم يك لسنخفـــه بتـــارك
تابعـــه فى قالـــه وقيلـــه ... وكـــذب أودع فى إكليلـــه[٢]
وهذيانـــــــات له كثيرة ... أودعهـــا الحائك فى الجزيـــرة[٣]
بها غدا العبدى عبـــدا أسودا ... فى حبس صنعاء موثقا مقيـدا
حتـى عفا عنه الإمام الناصرا[٤] ... وجـــاء فى إطلاقـــه الأوامـــر
فامتثـلا الأمـر المليـك أسعـــدُ ... وحـــل من فى أسره مقيـــد
أخرجـــه من ظلمـــات الحبس ... بعـــد إهانـــات وضيـــق نفس
وفى إمـــام الحق[٥] طولت الرجـــا ... يملأ مابين الرجـــا إلى الرجـــا
فى محوه ماذا يرى من البـــدع ... ونكسه فى ديننا من ابتـــدع
يفـــيض من علومـــه سجـــالا ... يعـــرف من جاء لنـــا جدالا
قد نصر الديـــن وذا نامـــوسه ... وعلمـــه غمطمـــط قامـــوسه
وهـو الـذى عزت به الزيديـــة ... وتـــوج الحدايـــق الورديـــه
بسيرة سار بها مرضيــــــــه ... كسيرة المختـــار فى البريـــه

---

(١) المراد به الحسن بن أحمد الهمدانى .

(٢) الإكليل كتاب مشهور فى عشر مجلدات لم يبق منه غير أربع مجلدات وقد نشرت .

(٣) صفة جزيرة العرب .

(٤) هو الإمام الناصر أحمد بن الإمام الهادى يحيى بن الحسين .

(٥) الإمام الهادى .

(الآل)

كان يرى نشوان أن آل النبى هم المسلمون وليسوا قرابته مؤكدا ذلك بقوله :

آل النبـــى هم أتبـــاع ملتـــه   من الأعاجـم والسودان والعـرب
لولم يكـــن آلـــه إلا قرابتـــه   صلى المصلى على الطاغى أبى لهب

فلما اطلع الحسن بن على الهَبَل على هذين البيتين منسوبين خطأ[١] للإمام الشافعى رحمه الله أجاب عليهما بقوله :

آل النبـــى هم اتبـــاع ملتـــه   من مؤمنى هطه الأدنون فى النسب
هذا مقال ابن ادريس الذى روت الأعـ   ـلام عنه فمل عن منهج الكذب
وعندنـــا أنهم أبنـــاء فاطمـــة   وهو الصحيح بلا شك ولا ريب

قحطانيته :

أغلب الظن أنه لقى من الأشراف فى عصره تعاليا على قومه ووجد هضما لهم فى الحقوق واحتقارا لهم فأخذ يثأر لهم ، ويشيد بمحاسن القبائل اليمانية ورؤسائها . ولم يقتصر على دور القبائل اليمانية فى نصرة الإسلام ونشره فى كثير من بقاع العالم الإسلامى بل أخذ يشيد بملوك اليمن قبل الإسلام ويباهى بهم وبملكهم من لم يكن لهم فى عصرهم شأن يذكر فذكر وقائعهم وانتصارهم وفتوحاتهم فى الأرض وأعمالهم وحضارتهم ونسب إلى بعضهم شعرا . وشعره فيه الكثير من هذا . ومنه قصيدته التى اسماها الدامغة وهى :

ليس المحب عن الحبيب بمقصرى   كلا ، ولا هو فى الهوى بمُقصرٍّ
صب تكاثـفت الهموم بقلبـــه   يطوى الضمير على اكتئاب مضمر
وملـم طيـف بعـد وهـنٍ زارنى   والصبـح فى جلبابـه لم يسفـــر
كيف اهتدى وصلا على بُعد النوى   وركـوب أخطـار ومَـرْتٍ مقفـر

---

(١) ذكر جامع ديوان الهبل « أعار رجلا شافعيا كتابا فأعاره وقد كتب فيه مالفظه : هذان البيتان للإمام الشافعى .

حيًا فأحيا موت شوقي والجوى وأمات حسن تجلدي وتصبري
كحلت جفوني بالسهاد وللملا حولي عيون في الدجى لم تسهر
ليس الخلي من الأنام كذي الشجا كلا ، ولا المعفى كمثل الموقر
رعيا لأيام الوصال فإنها زمن الحياة وعمر كل معمر
ولشادن يهوى أغن مهفهف يصبي الفؤاد بلحظ طرف أحور
خرت تلك النواظر سجدا خجلا لهيبته وحسن المنظر
يحكي قضيبا في كثيب قده شحب الموشح غث مافي المئزر
يفتر عن زهر الأقاح بريقه فيها المذانب عن جنى مُمْطر
أصبا نجدٍ هل شعرت بكلما غادرن في الأحشاء أم لم تشعر ؟
صين مابين الجوانح متلفي ملآن من جمر الغضا المتسعر
وأسرت قلبي بالهوى وملكته إني لعمرك لست بالمستأسر
أو ما علمت بأنني من معشر شم الأنوف من العديد الأكثر
قومي الذين تملكوا وتمكنوا في الأرض قبل تملك الإسكندر
الخاتمون لسد ياجوج الذي لايستطاع لردمه من مُظهر
الفاتحون لكل شعر مبهم غلق على من رامه متعسر
والمالكون الأرض عن أقطارها والداخلوا الظلمات بعد النيسر
والمائلون على هرقل بالقنا في الروع والمستأسرون ليعبر
والغالبون لهرمز وقبيله والمالكون ملوك آل الأصغر
والطاعنون إذا الرماح تشاجرت ثغر الفوارس تحت ظل العثير
والضاربون الهام في يوم الوغى بين الصوارم والقنا المتكسر
والناصبون بكل ريع آية فيها اعتبار والعاقل المتفكر
والناحتون من الجبال مصانعا والباطشون بقدرة وتجبر
والكاتبون بكل ثغر مسندا بعد الفتوح تراه عين المبصر
بالسغد منه وباب مروٍ شاهد أيضا ووادي الرمل لم يتغير

كم كم لحمير ؟ كم وكم من مفخر؟ باق إلى ميعـــــاد يوم المحشر
هم دوخـو الأفـاق حتـى ذللـوا عز العزيـــز ونخوة المتـــكبر
واستفتحـو مدن البـلاد جميعهـا بالمشرفيـــة والجيـــاد الضمـــر
وبنـــوا سَمرقَنْـــداً وإفريقيـــة أيضا وتِبْتــاً فى قديم الأعصر
ولهم بأرض الهنـــد ثمَّ مأثـــر معروفـة من عهدهـم لم تنكـر
ولطـــــالما حمل الخراج إليهم أدرى وكِسرى فى القديم وقيصر
ولطـالما وطئت سنابك خيلهـم بالصين كل ممنـــع لم يقهـــر
وأتت إليهم بالأتـــاوة عن يد سكـان غانـة والعـراق وبربـــر
وجرت بنافذ حكمهـم أقلامهم فيها على المأمـــور والمتأثـــــر
واستنفـرتهم أم عمـرو بعـــد ما ظلمت بأرض الترك إذ لم تنصر
قسطـــوا لظالمهـــا ولما شجـــه منهم تجاوزه لسبعــــــــة أبحر
وغزا أبـو كرب له فى عسكـر ملأ البسيطـة يالـه من عسكـر
نحن الملــوك الأولــون جميعنـا تُنْمى إلى جد كريم العـــنصر
منـــا التبابعـــة الثمانـــون الأولى ملكوا البسيطة سل بذلك تخبر
من كل موهوب اللقاء معصب بالتـاج غاز بالجيـــوش مظفـــر
تعنـو الوجـوه لسيفـــه ولــرمحه بعـد السجـود لتاجـه والمغمـــر
يارب مفتخـــر ولـــولا سعينـــا وقيامنـــا مع جده لم يفخـــر
افخـر على من شئت إلا حميرا فدع الفخـار لأهلـــه من حمير
قوم إذا ماأغضبـــــــوا يثنهم عن مدخل الظلمات قوة معشر
وإذا هم نهضوا لحى أصبـحت أوطـانهم قفـــرا كأن لم تعمـــر
فافخر بقيل قضاعـة ابنـة حمير فيها يقـــوم كل خد أصعـــر
بالصيـــد من خولانها وبنهدهـــا وبكرْبِهـــا وبمهُـــرة والصَّيْعَـــــر
وبوائـــــل والشمّ من بهرائهــــا وتنوحهـــــا وقبيلهـــــا المتسور
وقبائل أخـرى تزيـد على الحصى منها وتملاءرقّ كل مشجـــــــر

شهد الرسول لها شهادة صادق عند التكاثر بالنصيب الأوفر
وافخر بكهلان الحماة ذوى العلا بملوك غسان بآل المنذر
وملوك كندة والذرى من مَذحِج وملوك هَمْدان تمام المفخر
وبطى أهل المكارم والندى وسراة أنهار ورهط الأشعر
قوم حصونهم السوابق والقنا ولباسهم نسج الحرير الأخضر
لولا صوارم يعرب ورماحها لم تسع الآذان صوت مكبر
بسيوفنا نصر النبى محمد فى يوم بدر والنضير وخيبر
ومواقف فى غيرها مشهورة للأزد تشهد بالفخار الأكبر
وبها نما الإسلام بعد خموله وعلى خطيب القوم قرع المنبر
وخلافة الخلفاء نحن عمادها فمتى نهم بعزل وال نقدر
مثل الأمين أو الوليد وفتكنا بهما ومثل ابن الزبير القسور
ويسؤنا ماكان من جهالنا من قتل عثمان وضربة حيدر
وإذا غضبنا غضبة يمنية قطرت صوارمنا بموت أحمر
فغدت وهاد الأرض مترعة دما وغدت شباعا جائعات الأنسر
وغدا لنا بالقهر كل قبيلة خوَلاً بمعروف تدين ومنكر
وإناخة الضيفان فرض عندنا تلقى بها الولدان كل ميسر
وكرامة الجيران فرض بيننا من لم يقم منها به لم يعذر
عاداتنا بذل العطايا والقرى وإغاثة الجانى ورفد المعسر
شيم لنا فى الدهر لم نسبق بها عرفت لأولنا وللمتأخر
كم آمر منا مطاع فى الورى ومقامنا فى الناس غير مؤخر
كم فاتق منا وكم من راتق كم مورد منا وكم من مصدر
فافخر بقحطان على كل الورى فالناس من صدف وهم من جوهر [١]

---

[١] مفيد عمارة بتعليق القاضى محمد الأكوع ٣٠٣ - ٣٠٧ .

وقد أجاب عليها الداعى الحسن بن إدريس بن على بن إدريس بن الحسن بن عبد الله بن على المعروف بالأُنُف [١] بقوله :

نشوان مُفَتخر بقحطان على　　　عدنان جهلا بالعلى والمفخر
ذكر التبابعة الثمانين الأولى　　　ملكوا البسيطة برهة من حمير
أو ليس قد ملكتهم الأحبوش فى　　　أيام أبرهة الشقى الأبتر
لولا ملوك الفرس مابرحوا لهم　　　خولا ولو أغفلت قصة وهزر
ومننت بالأنصار إذ نصروا الهدى　　　والمن لله العلى الأكبر
أترى المهيمن خاذلا لنبيه　　　وتقول لولا نصرهم لم يظهر
والله مظهر دينه ونبيه　　　وعداً عليه برغم أنف المفترى
ومُمِده بملائك ومهاجر　　　وبحمزة أسد الإله وجعفر
وقضية الخلفاء لاتفخر بها　　　إن كنت ذا لب وعقل فاقصر
آمنوا وراءهم فحلوا أمرهم　　　لعبيدهم طمعا ومامن منكر
كبرت نفوسهم على سادتهم　　　من كل أروع كالهزبر غضنفر
وتملكوا لبنى بويه وديلم　　　ولترك ياجوج وقوم البربر
بئس البديل بها وبئس فخر من　　　يبغى الفخار وأن بذلك فافخر
وزعمت أن بالكره منكم ماجرى　　　من فعل جاهلكم بغير تبصر
فمزحت شهرتكم بشماتة　　　فى أسر عثمان كأن لم تشعر
إن الزبير وإن طلحة ألّبا　　　ذاك الحصار وسل علياً تخبر
لولا مهاجرة النبى وفتكهم　　　وقيامهم فى أمره لم يحضر
وشركت أشقاها بمصرع حَيْدر　　　فكسبت خِزياً دائما فى المحشر
وكفى بعدنان بأحمد مفخرا　　　وبأهله أهل التقى والموثر [٢]

---

(١) كان أحد القائمين بالدعوة للاسماعيليه باليمن وكان شاعرا أديبا وهو من أهل وادى ضهر وكان أكثر الوادى له فأخرجه الأئمة عنه .

(٢) نقلتها من مجموعة الأخ العلامة القاضى إسماعيل بن أحمد الجرافى حول نشوان فقد جمع مادة بحث عنه ولم ينشره ، ولم أكن أعلم بذلك فلما قمت بهذا البحث اطلعته عليه فحمل لى مجموعته كاملة فنقلت منه هذه القصيدة كما نقلت من كتاب (نهاية التنويه فى إزهاق التمويه) .

شعره :

له شعر كثير فى أغراض شتى والغالب عليه الحِكَم والمواعظ والافتخار بقحطانيته . ولانعرف هل جُمِع شعره فى ديوان أم لا ؟ ولكنه يوجد بعض من شعره فى مؤلفاته كان يأتى به للاستشهاد والتأكيد على فكرته وقد تقدم ذكر شيء من شعره فيما سبق . وسنذكر هنا بعضا من شعره الاجتماعى ، فمنه قصيدة يمدح بها بعض علماء مدينة تريم فى حضرموت الذين اتصل بهم حينما زارها مثل العلامة على بن محمد وأبى حامد التريمى والعالم إبراهيم بن يحى بن حامد وأبى بكر أحمد بن حامد وفضل ومحمد بن أحمد وغيرهم من العلماء .

رعى الله إخوانى الذين عهدتم ... ببطن تريم كالنجوم العوالم
عليا حليف النجدة ابن محمد ... وإبنا أخيه الغُرّ ابنا حاتم
ومن فى تريم من فقيه مهذب ... وسيد أهل العلم يحى بن سالم
أولئك أهل الفضل فى ظل فاضل ... عظيم من الأملاك عالى الدعائم
أنست بهم من سالف الدهر برهة ... وكانت لياليها كأحلام نائم
وفارقتهم كرها ونار فراقهم ... تأجج مابين الحشا والجرائم [1]

وله يتوجع من أهل زمانه :

مالى وصحبة قوم لاخلاق لهم ... يستحسنون أموراً كلها علل
قد حرت فيهم ، وفى نفسى وعزتها ... فصرت أجير من ضب وماعقلوا
إن انبسط فيهم أسقط مهابتهم ... إياى أو انقض ، قالوا به ثقل
وإن أناقشهم قالوا : به لجج ... وإن أسامحهم قالوا : به خبل
وإن أجد باذلاً قالوا : به سرف ... أو اقتصد منفقا قالوا : به بخل
أو أستر الفضل قالوا لى: به حسد ... أو أنشر العلم قالوا لى:به جدل
وإن تغاضيت قالوا العجز أقعده ... وإن سطوت لخصمٍ قيل ذا عَجل

---

[1] طبقات الزيدية الصغرى .

وإن تأبيت قالوا لى : به بَلَه وحيث دققت قالوا : ذابه حيل
وإن تقربت قالوا : عنده طمع وإن تباعدت قالوا : عنده ملل
وإن اسافر يقول الحرص أشخصه وإن أقم بينهم قالوا : به كسل
وحيث أقدمت قالوا لى به هوج وحيث أحجمت قالوا : كل ذا فشل
وإن تبذلت قالوا: جاء محتديا وان تسربلت ، قالوا: قدزها الرجل
من أين لى خلق أراضى الرجال به ؟ لابارك الله فيهم إنهم سفل (١)

وله فى وصف حال الناس :

إذا المرء لم يرع المودة والقلى فليس له ود يدوم ولا وصل
ومن لم يميز خله من عدوه فليس له فى الناس لب ولاعقل
نصحتك لاتغتر بالناس عن يد فكل امرىء مُرٍ لحاجته يحلو
أخلاء من أثرى ، ولم يلق نكبة وأعداء من زلت به منهم النعل
دع المرء مطوياً على ماوجدته فإن تبل مخلوقا فيابئس من تبلو
ولاتكلف الإخوان غير طباعهم فكل خليل لامحالة مختل
صدقت كثيرا من أناس مودتى ولاعلم عندى أن ودهم هزل
صحبتهم دهرا فلما بلوتهم تمنيت أنى ماصحبتهم قبل
جهلتهم فى حال معرفتى بهم ومعرفة الإنسان فى ساعة جهل
جذبتهم حبل المودة برهة وكان ضعيف الفتل فانقع الحبل
إذا شئت أن أدرى بما عند صاحبى فقلبى على ماعنده شاهد عدل
لقد طمعت فىّ الأسود فلم تنل منالا فماذا يصنع البق والنمل

وله :

كم يريك الزمان مالست ترضا ويكون فؤادك الدهر كيا

(١) تاريخ عمارة (حاشية) ٣٠٨ : ٣٠٩ .

ذهب العمر ليلة بعد يوم كل يوم يطوى به العمر طيا
فاركب الصبر إن من مركب الصبر غدا وهو راكب للثريا
وإذا امكنتك فرصة أمر فاغتنمها بعد اللتى واللتيا
ليس فى كل ساعة وآوان لك فى الأمر فرصة تتهيا
لن ينال العلا من الناس إلا كل ماضى الجنان طلق المحيا
مولع بالمغار فى كل يوم فهو بين الجنود يقسم فيا
كل من رام بالخمول رشادا وجد الرشد فى الذى رام غيا
من أحب الحياة مات ذليلا واحتسى السم قبل ذلك حيا
هل رأيت الجبان من قدر الله الموفى قد زيد فى العمر شيئا

ومما ينسب له فى معالم أمطار الخريف ونهايته :

إذا بدأ الخريف بأرض جَوْف وبالشَّرْفا فيالك من خريف
وإن بدأ الخريف بأرض بَوْسٍ وَحدَّة فالسلامُ على الخريف (١)

مؤلفاته :

١ – التبصرة فى الدين فى الرد على الظلمة المنكرين .

٢ – التبيان فى تفسير القرآن ؛ ومنه بعض أجزاء فى مكتبة جامع الإمام الهادى بصعدة وبعض منه فى مكتبة الأمبروزيانا وبعض فى مكتبة جامعة توبنجن بألمانيا الغربية .

٣ – خلاصة السيرة الجامعة لأخبار ملوك التتابعة ، طبعت فى المطبعة السلفية سنة ١٣٧٨ بتحقيق القاضى إسماعيل بن أحمد الجرافى والسيد على إبن إسماعيل المؤيد .

٤ – ديوان شعره .

٥ – رسالة الحور العين وتنبيه السامعين مع شرحها ، طبعت فى مطبعة السعادة سنة ١٩٤٨ بتحقيق وتعليق كمال مصطفى .

---

(١) طبقات الزيدية ليحيى بن الحسين .

٦ - شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم وقد أتم تأليفه سنة ٥٧٠ ، نشر منه مجلد وبعض المجلد بتحقيق المستعرب ك . ف سترستين فى مطبعة بريل سنة ١٩٥١ ثم توفى قبل إكماله ، ونشر منه القاضى عبد الله بن عبد الكريم الجرافى مجلدين ثم أوقف نشره بغد أن بلغ الإمام أحمد حميد الدين أنه ينشر فى أوروبا .

٧ - صحيح الاعتقاد وصريح الانتقاد [١] .

٨ - الفرايد والقلايد ويسمى الفوائد والقلائد فى الأدب ، ومنه نسخة فى مكتبة الأوقاف بجامع صنعاء .

٩ - مسك العدل والميزان فى موافقة القران

١٠ - كتاب بيان مشكل الروى وصراحة السوى [٢] (فى علم القوافى) .

١١ - ميزان الشعر وتثبيت النظام .

وله رسائل وأبحاث منها :

أحكام صنعاء وزبيد وهى فى وريقات .

أرجوزة مختصرة فى الأشهر الرومية ومطالع النجوم ومغاربها ومايحسن فيها من المأكول والمشروب والملبوس وقد وجهها لابنه جعفر ومطلعها :

ياجعفـراه أصفــرت الأيـــاك لمطلــع العـــوّاء والسمــــاك

---

(١) شمس العلوم فى مادة الإمامة ١ : ٤٨ .

(٢) رسالة الحور العين ٨٧ .

الخاتمة

هذا هو نشوان بن سعيد الحميرى ، عرضت آراءه وماقال فيه خصومه ولم أعلق على ماقاله ماعترض عليه لامؤيدا وملامفندا وتركت الحكم للقارىء وحده .

لقد عاش نشوان مؤمنا ومعتقدا بفكرته مدافعا عنها بقلمه ولسانه حتى فارق الحياة فى هجرة حَيْدان سنة ٥٧٣ بعد حياة شهدت صراعا فكريا وعقائديا وسياسيا كان عنيفا مايزال صداه يدوى حتى اليوم .

والذى اعتقد أنه لم يكن وحده فى الميدان وانه كان له انصار واعوان اقوياء وانه ماجهر بما جهر به من آراء ومعتقدات وتفنيد وتسفية لبعض اراء خصومه الا وهو محمى الدمار مرهوب الجانب والا فما كان اسهل على خصومه اسكات لسانه وقلمه والقضاء عليه .

هذا وماقيل من أن نشوان قد ندم على ماصدر منه من أقوال سببت الخصومة والقطعية بينه وبين الأشراف وأنه قد اعتذر إليهم وأناب واستغفر ونسبت له أشعار ومقالات فى ذلك فإن ذلك فى اعتقادى غير صحيح ، ولو كان شيء من ذلك قد حدث لكانت أحكام خصومه عليه قد تبدلت أو خفت وطأتها وأحسنوا به الظن ولكنه مايزال موضع سخط الساخطين ممن يخالف عقيدته قديما وحديثا حتى بعد وفاته ، فقد روى العلامة يحى بن الحسين فى طبقات الزيدية فى ترجمة نشوان أن الإمام عز الدين بن الحسن المتوفى سنة ٩٠٠ لما مر بقبر نشوان قال بيتين وأمر بكتابتهما على قبره وهما

ياقبر نشوان ماضميت من حكم ومن علوم تربى على السديم
ياقبر نشوان لولا النَصْب فقت به من كان من علماء العرب والعجم

وعقب صاحب الطبقات على ذلك بقوله : « وماذاك إلالعدم صحة توبته عند الإمامَيْن ؟ كذلك ظاهر كلام السيد إبراهيم بن الوزير يقضى بمثل هذا حيث قال فى البسامة عند ذكر الإمام أحمد بن سليمان :

وكم أجاب على غاو ومبتدع كمثل نشوان واليامى ذى النكر

وقد سمعت شيخى السيد العلامة يحى بن على الذراى المتوفى سنة ١٣٦٤ رحمة الله ينتقد القاضى العلامة عبد الله بن عبد الكريم الجرافى المتوفى سنة ١٣٩٨ رحمة الله لنشره فى مجلة (الحكمة اليمانية) التى كانت تصدر فى صنعاء فى عامى ١٣٥٨ و ١٣٥٩ قصيدة نشوان المعروفة (بالنشوانية) والتى مطلعها :

الأمـــر جد وهـــو غير مزاح فاختـر لنفسك صالحا ياصاح

معللا ذلك بأنها معروفة للناس حتى أن دجاجه تعرفها .

رحم الله نشوان فلقد امترست فيه الألسن واشتدت حوْله الخصومة ولكنه ظل أحد أعلام اليمن الأفذاذ .

دراسة نقدية لمصادر تاريخ الفاطميين فى مصر

الأستاذ أيمن فؤاد سيد
الباحث بمعهد المخطوطات العربية
القاهرة

بلَغت مصر الإسلامية ذروة حضارتها فى زمن خلافة الفاطميين ، الذين حكموها أكثر من مائتى عام (٣٥٨ ـــ ٥٦٧ هـ) . فإذا كان القرن الرابع الهجرى هو عصر النهضة فى شرق العالم الإسلامى فإن مصر الإسلامية شهدت فى ظل الخلافة الفاطمية حضارة كبيرة بلَغَت فيها النظم والرسوم والاحتفالات (١) ، والعمران والتشييد الغاية . فقد نَجَح الفاطميون الشيعة فى إنشاء خلافة مناوئة للعباسيين السنيين ، واتّخذوا من القاهرة ، عاصمتهم ، مركزاً لخلافتهم . وتحولّت مصر من مجرد ولاية فى الخلافة العباسية إلى خلافة مستقلة ترى نفسها أجْدَرُ بحكم العالم الإسلامى منها .

وشهدت مصر فى زمن الفاطميين نهضة عمرانية كبيرة ، كانت القاهرة عاصمتهم الجديدة مقراً لها ، ومن يتصفّح الفصل الشيّق الذى عَقَده المقريزى فى كتابه « الخِطَط » عن القصر الفاطمى وماحوى من خزائن ودواوين ، وعَدَد القائمين عليه ، وترتيب الدخول إليه والخروج منه ، ونظام البلاط وما إلى ذلك (٢) يستطيع أن يَلْحظ دقة النظم والرسوم التى ابتدعها الفاطميون .

ولم يكتف الفاطميون بمنافسة الخلافة العباسية بل أرادوا التفوّق عليها ، فكما أنشأ العباسيون داراً للحكمة فى بغداد ، أنشأ الفاطميون داراً للعلم فى القاهرة ، جعلوا بها كل مايحتاج إليه المترددون عليها ، وشجعُّوا العلماء من منجمين ومهندسين وأطباء كما قام دعاتُهم بنشر مذهبهم فى مجالس الدعوة التى كانت تُعقد فى الجامع الأزهر .

---

(١) انظر حول هذا الموضوع ، عطية مصطفى مشرفة : نظم الحكم بمصر فى عصر الفاطميين (القاهرة ، دار الفكر العربى د . ت) ، عبد المنعم ماجد : نظم الفاطميين ورسومهم فى مصر (القاهرة ، مكتبة الأنجلو ١٩٥٥) ، Canard,M., « Le Cérémonial Fatimite et le cèrèmonial Bizantin: Essai de comparaison », Byzantion XXI (1951), pp.355-420 ; « La Procession du Nouvel An chez les Fatimides » , AIEO X (1952) , pp. 364-398 .

(٢) المقريزى : الخطط (بولاق) ١ : ٣٨٤–٤٩٨ .

ورغم كل مابذَله الفاطميون فى سبيل نشر مذهبهم فى مصر فقد ظلّت الفُسطاط والإسكندرية من أكبر المراكز السنيّة التى كان يتردَّد عليها كبار الشيوخ والعلماء من مختلف أرجاء العالم الإسلامى .

ولم يخلّف لنا العصر الفاطمى ، من ناحية القيمة ، إنتاجاً أدبياً يضارع ماوَصَل إلينا فى هذه الفترة من بغداد العباسية أو حلب فى زمن الحمدانيين [١] . إلاّ أن أهم ماميَّز الإنتاج الأدبى لعصر الفاطميين هو ميلاد مدرسة مصرية جديدة فى التاريخ ترى فى مصر مقر خلافة ومركزاً للعالم الإسلامى ، وتختلف آثارها عن ما كتبه فى مصر قبل عصر الفاطميين مؤرخون مثل : ابن عبد الحَكَم والكِنْدى .

فشهد العصر الفاطمى ميلاد فنّ اختصّت به مصر الإسلامية هو « فن التأليف فى الخطط » كما دُوِّن فيه أوّل مؤلف فى الكتابة الإنشائية ، وظهرت المؤلفات التى تهتم بذكر نظم الحكم ورسوم الخلافة ، بالإضافة إلى كتب التاريخ والحوليات التى أرَّخت للدولة الفاطمية فى مصر والبلدان التى امتد إليها نفوذها مثل : الشام والحجاز واليمن والهند وإفريقية .

وإذا كانت المصادر التاريخية تنقسم عادة إلى نوعين رئيسيين : نوعٌ نجد فيه المؤلف يكتب عن أحداثٍ شاهدها بنفسه ، أو وصلت إليه أخبارها عن طريق الرواية . ونوعٌ آخر يَعْمد فيه المؤرخ إلى النقل والاقتباس عن المؤرخين السابقين أو أحياناً الإيجاز والاختصار [٢] . فمن المؤسف أن الإنتاج التاريخى الضخم لعصر الفاطميين ، والذى يمثل النوع الأول قد فُقِد ، ولم يصل إلينا منه سوى عدد قليل لايتجاوز الخمسة كتب . ولم يُفْقد هذا التراث إلاَّ فى عصور متأخرة ، فقد وصلت إلينا منه نقولٌ واقتباسات كثيرة حفظها لنا مؤرخو عصر سلاطين المماليك ، يمكننا من خلالها أن نتصور حجم المادة التى حوتها هذه المؤلفات وقيمتها .

---

(١) عن أدب العصر الفاطمى راجع كتاب محمد كامل حسين : فى أدب مصر الفاطمية (القاهرة ، دار الفكر العربى ١٩٧٠) .

(٢) Cahen, Cl., « Editing arabic Chronicles : a few suggestions » in « Les Peuples Musulmans dans l'histoire medièvale » , Damas 1977, P.13

وكثيراً مايجد الباحث اختلافاً فى النقل بين المؤلفات المتأخرة والأصول التى نَقَلت عنها ووصَلَت إلينا . فقد كان أصحاب الكتب التاريخية شديدى الحرص على ذكر المصادر التى يأخذون عنها، وكان بُعْد الزمن بين المؤرخ والفترة التى يؤرِّخ لها من أدْعى الأسباب لكى يذْكر المصادر التى نَقَل عنها ، فبالإضافة إلى الأمانة العلمية والدقة فى النقل ، كانت هذه الطريقة تطمئن المؤرخ فى عدم تعرضه إلى انتقاد بإرجاعه كل قول إلى صاحبه [١] .

ومع مرور الوقت وضعف الإسناد ، لم يتَّبع كثير من المؤرخين المتأخرين هذا المنهج ، فقد نَقَل بعضهم نصوصاً كاملة عن مؤرخين سابقين عليهم دون أدْنى إشارة إلى ذلك ، بل إنهم كانوا يتصرفون فى بعض الأحيان فى النقل أو يتجاوزون عن إثبات بعض العبارات غير الواضحة رغْم أن علماءَنا قديماً أشاروا إلى ضرورة وجوب احترام رواية الأصل الذى يُنْقل عنه ، وعَدَم جواز التصرُّف فيها [٢] . ولم يتَّبع المتأخرون عند ذكر المصادر التى أخذوا عنها أسلوباً واضحاً ، فإنهم إذا رجعوا إلى مصدرٍ ما مرَّات عديدة كانوا يشيرون إليه أحياناً أكثر من مرة وأحياناً أخرى مرّة واحدة ، ويستبيحون إغفال ذكر المصدر فى بعض الحالات [٣] .

وتستمد بعض المؤلفات التاريخية المتأخرة أهميتها من قيمة المصادر التى نقلت عنها ، ومدى دقّة مؤلفها فى إسناد أخبارها . ونجد أن بعض المؤلفين إذا ألَّف أكثر من كتابٍ فى موضوع واحد ، يُثْبت المصادر التى رجع إليها فى كتابه الرئيسى ويُغْفل ذكرها ، فى أحيانٍ كثيرة ، فى مؤلفاته اللاحقة مثال ذلك المقريزى الذى أثْبت مصادر نقوله واقتباساته عن تاريخ الفاطميين بدقَّة فى كتابه « الخطط » بينما تساهل فى ذلك فى كتاب « اتعاظ الحنفا » وكتاب « المقفَّى الكبير » .

* * *

وسأقدِّم فيما يلى عرضاً للمؤلفات الخاصة بتاريخ الفاطميين فى مصر متناولاً بالتحليل المهم

---

(١) روزنتال ، فرانز : مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى (ترجمة أنيس فريحة ومراجعة وليد عرفات ، (بيروت ١٩٦١) ١١٧ .

(٢) العلموى : المعيد فى أدب المفيد والمستفيد (دمشق ١٣٤٩) ١٣٦ .

(٣) روزنتال : المرجع السابق ١٢١ .

منها الذى يمثلّ قيمة معيّنة للفترة التى يؤرخ لها ، وتركت جانباً المؤلفات الخاصة بالخطط فقد تناولتها بالدراسة فى بحث آخر [١] .

ولم أتعرض كثيراً لمصادر العراق والشام فهى تمثل أهمية ثانوية فى التأريخ لخلفاء الفاطميين فى مصر وقد تنبّه إلى ذلك مؤرخ مصر الكبير التقى المقريزى ، فهو يقول عن مؤرخى العراق والشام .

« ... وغير خافٍ على من تبحرَّ فى علم الأخبار كثرة تحاملهم على الخلفاء الفاطميين وشنيع قولهم فيهم ، ومع ذلك فمعرفتهم بأحوال مصر قاصرة عن الرتبة العلية ، فكثيراً مارأيتهم يحكون فى تواريخهم من أخبار مصر مالا يرتضيه جهابذة العلماء ، ويرده الحذّاق العالمون بأخبار مصر ، وأهل كل قطر أعْرَف بأخباره ، ومؤرخو مصر أدْرى بماجرياته » [٢] .

وتنقسم مصادر دراسة تاريخ الفاطميين فى مصر إلى فترتين تاريخيتين : الأولى خاصة بمؤلفات عصر الفاطميين ، والثانية خاصة بالمؤلفات المتأخرة على عصر الفاطميين وتَشْمل مؤلفات العصرين الأيوبى والمماليكى .

وتشتمل الفترة الأولى على ثلاثة عهود متميزة هى عهد المعز والعزيز والحاكم والظاهر ، ثم عهد المستنصر وأخيراً عهد المستعلى والآمر والحافظ والفائز والعاضد ، مضافاً إليها كتب النظم والرسوم .

---

[١] فى مجلة معهد المخطوطات العربية مج ٢٦ (نوفمبر ١٩٨٠) ١٣ – ٣٦ .

[٢] المقريزى : اتعاظ الحنفا ١ : ٢٣٢ .

١ – مؤلفات العصر الفاطمى

أ – الفترة الأولى

(المعز – العزيز – الحاكم – الظاهر)

١ – شهدت هذه الفترة جماعة من المؤرخين تمثل مؤلفاتهم مصدراً هاماً لفترة حكم الفاطميين الأوائل ، لعل أقدمهم **أبو الحسن محمد الإسكندرانى** الذى كتب مذكرات عن حُكْم المعز لدين الله منها نسخة فى الإسكوريال Esc. 1761رآها بيكر سريعاً ولم يتمكّن من فحصها [١] .

٢ – ويعد **ابن زولاق** ، أبو محمد الحسن بن إبراهيم بن الحسين الليثى المتوفى سنة ٣٨٦ هـ فى خلافة العزيز بالله [٢] خير من تكلم عن فترة حكم الفاطميين الأوائل فى مصر ، فقد ألّف عدّة كتب فى تاريخ مصر وخِططِها منها : « تتمة كتاب أمراء مصر للكندى » المعروف بـ« ذيل الولاة والقضاة » الذى نقل عنه كثيراً ابن حجر العسقلانى [٣] و « تاريخ أسرة الماذرائيين » الذين ولوا بعض المناصب الكبيرة فى عهد الإخشيديين وأوائل عهد الفاطميين [٤] ، وكتاب « تاريخ مصر » الذى ذيّل عليه ابنه أبو الحسين ثم حفيده ابن أبى الحسين المتوفى سنة ٤١٥ هـ [٥] ، كما وضع كتاباً سمّاه « الموازنة بين مصر وبغداد » [٦] .

---

(١) Becker, C.H., «Beitrage zur Geschichte Agyptens unter dem Islam », Strassburg 1902 p.12; Brock, GAL SII,35

(٢) ترجمته عند ، ياقوت : معجم الأدباء : ٧ : ٢٥٥ – ٢٣٠ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ٢ : ٩١ – ٩٢ ، الصفدى : الوافى بالوفيات – ١١ : ٣٧٠ ، المقريزى : المقفى الكبير (مخ . السليمية) ورقة ٩ و ، ابن حجر : لسان الميزان ٢ : ١٩١ . و Gottheil, R.,«Al-Hasan ibn Ibrâhim ibn Zûlâq» JAOS 28(1907),pp. 254-270, Brock.,GAL SI,230; Ivanow, Ismaili Literatur (Tehran 1963), p. 38; EI . art.« Ibn Zûlâq » , p. 1003

(٣) ابن حجر : رفع الإصر عن قضاة مصر ١ : ٢ ، راجع المقريزى : اتعاظ ١ : ١٠٢ .

(٤) راجع عن هذه الأسرة ، Gattschalk, « Die Madara'ijjun , ein Beitage zur Geschichte Agyptens unter dem Islam», (1931) ، سيدة إسماعيل كاشف : مصر فى عهد الإخشيديين (القاهرة ١٩٥٠) ٣٧ – ٥٢ .

(٥) المسبحى : أخبار مصر ٩٤ ، ويذكر الحبال : وفيات المصريين فى العهد الفاطمى ٣١٧ ابنا لابن زولاق اسمه أبو الخير يحيى بن الحسن توفى فى المحرم سنة ٤١٤ هـ .

(٦) هو فصل من كتابه « تاريخ مصر » راجع مخطوطة المكتبة الأهلية بباريس رقم PARIS BN 1816 ورقة ٣٢و–٣٧و وابن ظهيرة : الفضائل الباهرة فى ذكر محاسن مصر والقاهرة (القاهرة ١٩٦٩) ١٣١ و ١٤٣ .

واعتنى ابن زولاق بوضع سيَر للحكام الذين عاصرهم أو كانوا قريبى العهد منه ، فوضع « سيرة أحمد بن طولون » وهى من مصادر ابن العديم فى بغية الطلب (١) ، و« سيرة محمد بن طغج الإخشيد » (٢) و« سيرة كافور الإخشيد » (٣) . ولمّا آل الأمر إلى الفاطميين وضع ابن زولاق « سيرة المعز لدين الله » قال عنها المقريزى : « وقد وقفت عليها بخطه حكى فيها أخبار المعز منذ دَخَل مصر إلى أن مات يوماً يوماً ... فإنه كان حاضراً ذلك ومشاهداً له ، وممن يَدْخل عليه ويسلم مع الفقهاء عليه ، ويروى فى هذه السيرة أشياء بالمشاهدة ، وأشياء مدّته بها ثِقات الدولة وأكابرها كما هو مذكور فيها » (٤) .

ووضع ابن زولاق كذلك « سيرة للعزيز بالله » (٥) وأخرى للقائد جوهر يرى الأستاذ إيفانوف أنها مستلة من كتابه فى سيرة المعز (٦) .

ولم يصل إلينا من مؤلفات ابن زولاق غير كتاب صغير عنوانه « أخبار سيبويه المصرى » (٧) وآخر فى « فضائل مصر وأخبارها » ذكر أنه اختصره من كتابه الكبير فى تاريخ مصر (٨) ، وكلاهما لايمثل شيئاً ذاقيمة من النقول المحفوظة عنه عند المتأخرين .

٣ – أما المؤلف المصرى أبو محمد عبد الله بن أحمد بن سُلَيْم الأَسْوَانى الذى عاش فى

---

(١) ابن العديم : بغية الطلب (مخ . أحمد الثالث) ٨ : ٢٦٠ ظ .

(٢) المصدر نفسه (مخ . فيض الله) ٢٤١ ظ ، ٢٤٢ و فيه : « وجدت فى سيرة الإخشيد محمد بن طغج ، جمع الحسن بن إبراهيم بن زولاق » وقد نقل على بن سعيد المغربى نص هذه السيرة فى كتابه « المغرب فى حلى المغرب » فى السفر الرابع الذى سمّاه « العيون الدُعْج فى حلى دولة بنى طُغْج » ونشرها لأول مرة تلكوست Talqvist فى ليدن سنة ١٨٩٩ ، ثم أعاد نشرها مع السفر الثالث من الكتاب الدكاترة زكى محمد حسن وشوقى ضيف وسيدة إسماعيل كاشف (القاهرة ١٩٥٣) .

(٣) ياقوت : معجم الأدباء ٧ : ٢٢٦ .

(٤) المقريزى : اتعاظ الحنفا ١ : ٢٣٢ و الخطط ١ : ٣٨٥ و ٣٨٩ و ٤٣٠ و ٤٥١ و ٤٧٠ و ٤٩٣ .

(٥) انظر Sbath, P., « Choix de livres qui se trouveraient dans les Bibliothèques d'Alep au XIII siècle (Le Caire MIE , 1946) n 529

(٦) ابن حجر : رفع الإصر ١ : ٧٤ ، المجدوع : الفهرست ١١٠ ، Ivanow, Ismaili Literature, p. 39

(٧) نشره فى القاهرة سنة ١٩٣٣ الأستاذان محمد إبراهيم سعد وحسين الديب ، وانظر عبد الله عنان : مصر الإسلامية وتاريخ الخطط المصرية (١٩٦٩) ٢٥٠ – ٢٥٥ .

(٨) منه نسخة فى المكتبة الأزهرية وأخرى فى المكتبة الأهلية بباريس .

منتصف القرن الرابع الهجرى [١] فإن كتابه « أخبار النُوبة والمقْرَه وَعلْوَة والبُجَة والنيل ومَنْ عليه وقرب منه » [٢] لانعْرفه إلاّ عن طريق بعض نقول من تاريخه عن النُوبة [٣] وَصَلت إلينا فى مؤلفات ثلاثة مؤرخين متأخرين هم : المقريزى وابن إيّاس والمنوفى . ولم يعطينا المقريزى فى كتابه « المقفى الكبير » أى تحديد لتاريخى ميلاده أو وفاته ولكنه يذكر أن القائد جوهر بعثه بكتاب إلى قيرق ، ملك النوبة ، يعرض عليه فيه الإسلام وتسديد البَقْط الذى يجب أن يدفعه كل عام ملوك النوبة إلى حكّام مصر [٤] . وعلى هذا يكون مسير الأُسْوانى فى هذه البعثة فى الفترة بين سنتى ٣٥٩ هـ (وصول جوهر إلى مصر) و ٣٦٣ هـ (وصول المعز إلى مصر) . ويذكر المقريزى أن الأُسوانى ألّف كتابه للخليفة العزيز بالله الذى حكم فى الفترة من ٣٦٥ إلى ٣٨٦ هـ .

٤ – ولما قدم المعز لدين الله إلى مصر استقدم معه منجمّه أبا عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جُنَادة العُتَقِى [٥] الفَريابى الإفريقى ، الذى توفى فى مصر سنة ٣٨٤ هـ فى أيام العزيز بالله وكان خصيصاً به وله عليه رزقٌ وإقطاعات [٦] .

صنفّ العُتَقى تاريخاً ذكر فيه أخبار بنى أمية وبنى العباس وشيئا من محاسنهم وجميل أفعالهم ، فاتفق أن اطّلع الوزير يعقوب بن كلِّس على شيء منه فأخْبر به الخليفة العزيز بالله فى أحد شهور سنة سبع وسبعين وثلاثمائة فوبخّه الخليفة على ذلك وأمر بأخذ إقطاعه وأمره بلزوم داره ، فلزمها حتى مات [٧] .

---

(١) المقريزى : المقفى الكبير (مخ . باريس) ٢٢٧ و كراتشكوفسكى : تاريخ الأدب الجغرافى العربى ١٩٢ – ١٩٣ ، Troupeau, «La description de la Nubie d'al-Uswânî», Arabica I (1954), pp. 276-288;Brock.,GAL S I,410; Yusuf Fadl Hasan, EI., art. «Ibn Sulaym al-Uswânî» ,p. 973 .

(٢) المقريزى : المقفى (مخ . باريس) ٢٢٧ و ، الخطط ١ : ١٩٠ .

(٣) عن الصلات بين النوبة والفاطميين راجع ، Beshir Ibrahim Beshir, « New Light on Nubian Fatimide relations », Arabica XXII (1975), PP.15- 24.

(٤) المقريزى : المقفى (مخ . باريس) ٢٢٧ و .

(٥) العُتَقى بضم العين المهملة وفتح التاء المثناة من فوق ثم قاف نسبة إلى العتقيين والعتقاء جمع من قبائل شتى من حجر حِمْير وكنانه مصر .(المقريزى:المقفى(مخ . باريس) ٥٩و)

(٦) الصفدى : الوافى بالوفيات ٣ : ٢٤ ، المقريزى : المصدر السابق ٥٩ و .

(٧) القفطى : تاريخ الحكماء ٢٨٥ ، الصفدى : الوافى ٣ : ٢٤١

وعنوان هذا التاريخ « التاريخ الجامع إلى أيام العزيز » [١] ، وسماه ابن خلكان « التاريخ الكبير المشهور » [٢] ، واكتفى الصفدى بتسميته « تاريخ العتقى » وأظنه نفس الكتاب الذى نسبه له بعنوان « سيرة العزيز » [٣] ، وقد نقل ابن حجر عن تاريخ العتقى فى ترجمة محمد بن النعمان فى « رفع الإصر عن قضاة مصر » [٤] .

٥ – ومن المؤرخين الذين يرجعون إلى هذا العصر وفُقِدت مؤلفاتهم أبو محمد عبد الله بن أحمد الفَرْغانى ، الذى جُلِب جَدّه من فَرْغانة إلى العراق حيث دخل فى الإسلام فى عهد المُعْتَصم ، وكان أبو محمد من أبرز تلاميذ محمد بن جرير الطبرى المؤرّخ والمُفسِّر المشهور . وقَدِم أبو محمد إلى مصر فى النصف الأول للقرن الرابع الهجرى ، حيث وُلِد له ولده أبو منصور أحمد بن عبد الله ، واستقر بمصر مع عائلته ، وشَغَل منصباً كبيراً فى بلاط الإخشيديين [٥] .

ووَضَع الفرغانى الأب تكملة لتاريخ الطبرى بعنوان « الصِلَة » [٦] أو « المذيّل لتاريخ الطبرى » أكملها ولده أبو منصور بعنوان « صلة الصلة » [٧] . ونحن لانعرف هذين المؤلفين إلاّ من النقول التى عند المؤرخين المتأخرين كابن خَلِّكَان والنويرى .

وألَّف أبو منصور (٣٢٧ – ٣٩٨ هـ) بالإضافة إلى « صلة الصلة » « سيرة لكافور الإخشيد » وأخرى « للعزيز الفاطمى » [٨] كما وضع « سيرة لجوهر القائد » [٩] . وقد فُقِدت هذه الكتب جميعاً .

٦ – ووضع مؤلف فارسى الأصل ولد فى القاهرة سنة ٣٦٣ هـ هو أحمد بن الحسين بن أحمد

---

(١) القفطى : المصدر السابق ٢٨٥ .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ٣٠٣ و ٥ : ٦١ .

(٣) الصفدى : الوافى بالوفيات ٣ : ٢٤٠ .

(٤) الكندى : الولاة والقضاة ٥٩٢ .

(٥) Rosenthal,F., EI., art. « Farghani », II, 812 م. مجهول : العيون والحدائق فى أخبار الحقائق (تحقيق عمر السعيدى – المعهد الفرنسى بدمشق للدراسات العربية ، ١٩٧٣) ، ٢ : ٣٩٩ .

(٦) انظر على سبيل المثال ، السبكى : طبقات الشافعية الكبرى ٣ : ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ١٧٤ ، ٣ : ٨٧ .

(٧) ابن خلكان : المصدر السابق ٣ : ١٠١ ، ٤ : ١٠٥ ، ٥ : ٣٧٥ .

(٨) ياقوت : معجم الأدباء ٣ : ١٦ ، الصفدى : الوافى بالوفيات ٧ : ٨٧ .

(٩) ابن خلكان : المصدر السابق ٥ : ٤١٦ .

الرُوذْبارى (١) كتاباً فى تاريخ خلفاء مصر عنوانه « بَلَشْكَرَ الأُدباء » ذكر فيه أنه شاهد أكثر أيام العزيز وكان موجوداً لما مات . ويُعَد الكتاب مصدراً هاماً لخلافة الحاكم بأمر الله حيث نقل عنه ابن سعيد المغربى (٢) وكذلك المقريزى ، ولكن عن طريق ابن سعيد (٣) . ولاندرى إلى أى سنة انتهى الروذبارى فى تاريخه ، ولكننا نعرف أنه عاصر خلافة الظاهر حيث ينقل عنه القفطى وياقوت : أن محمد بن أحمد بن محمد أبا سعد العَمِيدِى كان يتولى ديوان الترتيب وأنه عُزِل عنه فى سنة ثلاث عشرة وأربعمائة (٤) .

٧ – وإذا ماتعرَّضْنا للمؤلفات التى اهتمت بالتأريخ للحاكم بأمر الله (٥) نجد أن من أهمها ، إلى جانب الكتاب السابق ذكره وكتاب المسبحى الآتى ذكره ، كتاب « سِيَر الأئمة » لأبى العلاء عبد العزيز بن عبد الرحمن بن حُسَيْن المعروف **بابن المُهَذَّب** . وهو مؤلِّف قيروانى الأصل كانت أسرته قد قَدِمت مع المعز إلى مصر . ولانعرف على التحديد الفترة التى عاش فيها ،إلاَّ أنه كان موجوداً فى وقت الحاكم بأمر الله .

وقد خصّ ابن المهذب كتابه لأئمة الفاطميين من المهدى إلى آخر دولة الحاكم . ونحن نعرف هذا الكتاب عن طريق ابن سعيد ، الذى نقل عنه وخاصة عند حديثه على أخبار المعز لدين الله الفاطمى ، (٦) ، والمقريزى (٧) .

ويبدو أن هناك سيرة كتبت للحاكم بأمر الله لانستطيع أن نعرف مؤلفها ولاقيمتها التاريخية ، ينقل عنها ابن أيبك الدوادارى ومُفَضَّل بن أبى الفضائل (٨) .

---

(١) ابن سعيد : النجوم الزاهرة فى حلى حضرة القاهرة ٣٦٣ ، ابن الأثير : اللباب ١ : ٤٧٩ .

(٢) ابن سعيد : المصدر السابق ٥٤ – ٥٧ ، المغرب فى حلى المغرب ٢٥٢ .

(٣) المقريزى : اتعاظ الحنفا ٢ : ١٢٠ .

(٤) ياقوت : معجم الأدباء ١٧ : ٢١٢ ، القفطى : انباه الرواه ٣ : ٤٦ – ٤٧ .

(٥) انظر من المراجع الحديثة عن الحاكم بأمر الله ، محمد عبد الله عنان : الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية (القاهرة ١٩٣١ و ١٩٥٩) ، عبد المنعم ماجد : الحاكم بأمر الله الخليفة المفترى عليه (القاهرة ، الأنجلو ١٩٥٨) ، Canard, M.,EI . art « al - Hâkim » ,II. 79-84 .

(٦) القفطى : انباه الرواه ٢ : ١٨٤،ابن سعيد : النجوم الزاهرة ٣٨ و ٣٩ و ٤١ و ٣٦٣ (وعنه المقريزى : الخطط ١ : ٣٥٢ و اتعاظ الحنفا ١ : ٩٧) .

(٧) المقريزى اتعاظ الحنفا ١ : ٢٣٦ .

(٨) ابن أيبك الدوادارى : كنز الدرر وجامع الغرر ٨ : ١٢٢ ، مفضل بن أبى الفضائل : النهج السديد فيما بعد تاريخ ابن العميد (Patr. Or. t. XII (1919), p. 501) .

٨ – ومن المؤرخين الذين تعد مؤلفاتهم ذات قيمة كبيرة لعهد الحاكم « تاريخ يحيى بن سعيد الأنطاكى » واسمه كاملا أبو الفرج **يحيى بن سعيد** بن يحيى **الأنطاكى** (٣٧٠ – ٤٥٨هـ) .وقد أمضى الأربعين سنة الأولى من حياته فى مصر ، واستطاع أن يصوِّر فى تاريخه الاضطهاد الذى لقيه الأقباط واليهود على يَدَىّ الحاكم . واستطاع بعد العفو الذى منحه الحاكم لهم فى سنة ٤٠٤ أن يترك مصر ، حيث قدم فى السنة التالية إلى الأراضى البيزنطية فى أنطاكية .

ووضع يحيى كتابه ذيلاً على تاريخ سعيد بن البطريق (أوتيخيوس) المعروف « بالتاريخ المجموع على التحقيق والتصديق » [١] وابتدأ فيه بالسنة التى انتهى عندها ابن البطريق وهى سنة ٣٢٦ هـ / ٩٣٨ م [٢] . وقد حرَّر يحيى تاريخه لأول مرة نحو سنة ٣٩٧ – وكان وقتها بمصر – ثم وقعت له بعد ذلك تواريخ لم يكن قد وَقَف عليها عند شروعه فى تأليفه ، فغيرَّه بأجمعه وألَّفه تأليفاً ثانياً . وبعد انتقاله إلى أنطاكية تحصَّلت له تواريخ جديدة أخرى فأضاف إليه وغَيَّر بعض ماألْحقه به وقرّر الأمر على هذه النسخة الأخيرة [٣] .

ورغم أن وفاة يحيى بن سعيد كانت سنة ٤٥٨ هـ ، فإنّ تاريخه لا يتعدَّى بحال عام ٤٢٥ هـ . وهويهتم فيه خاصة بمصر وسورية والدولة البيزنطية ، وقليلاً مايهتم بالعراق . وقد اعتمد يحيى فى تاريخه ، بالإضافة إلى المصادر الإسلامية ، على مصادر يونانية ومسيحية محلية وجَدَها فى أنطاكية [٤] .

واهتم بهذا الكتاب ، الذى لم يكن معروفاً حتى النصف الأول للقرن التاسع عشر الميلادى ، علماء كثيرون [٥] ولكننا لم نَظْفر بطبعة كاملة إلاَّ فى سنة ١٩٠٩ بفضل جهود الأب لويس شيخو اليسوعى وغيره [٦] . ولكن هذه الطبعة وإن سدَّت فراغاً فى المكتبة التاريخية ، فإنها جاءت مليئة

---

(١) نشره الأب لويس شيحو اليسوعى سنة ١٩٠٩ ، انظر هامش رقم ٦ .

(٢) Histoire de Yahyà b. Said (Patr. Or. t. XVIII (1924), p. 705.

(٣) Ibid, p.708.

(٤) Canard, M., EI.art.« al-Antâki » I, p. 532.

(٥) Histoire de Yahyà p. 701.

(٦) «Annales Yahya Ibn Said Antiochienis» dans «Corpus Scriptorum Orietalium», Scriptores arabici, séries III, t. VIII, 1909.

بالأخطاء ، وكانت فى حاجة إلى مراجعة واستكمال لأصول الكتاب الخطية . وقد قام بهذا العمل المستشرقان الروسيان كراتشكوفسكى وفازلييف ، حيث قاما بنشر قسم من الكتاب مع ترجمة فرنسية تنتهى بحوادث سنة ٤٠١ هـ [١]

٩ – أما أهم المؤلفات الفاطمية المتقدمة فهى تلك الحوليات المتعلقة بالخمسين سنة الأولى من حكم الفاطميين فى مصر . التى وضَعَها الأمير المختار عزّ الملك محمد بن عبيد الله بن أحمد بن عبد العزيز **المُسَبِّحى** (٣٦٦ – ٤٢٠ هـ) . وهى مذكرات يومية للفترة التى عاصرها وتمثل قيمة كبيرة بالنسبة للنصف الثانى من خلافة العزيز وكل خلافة الحاكم والخمس سنوات الأولى لخلافة الظاهر . وقد نشأ المسبحى على زى الأجناد وعمل فى خدمة الفاطميين فى مصر فى عهد الحاكم بأمر الله أواخر المائة الرابعة حيث تولى القَيْس والبَهنْسَا من أعمال الصعيد ، ثم ديوان الترتيب . وكانت له مع الحاكم مجالس ومحاضرات [٢] .

ووضع المسبحى عدة مؤلفات لم يصل إلينا منها غير قسم صغير من كتابه فى التاريخ وعنوانه « أخبار مصر وفضائلها وعجائبها وطوائفها وغرائبها ومابها من البقاع والآثار وسِيَر من حلّها وحلّ غيرها من الولاة والقضاة والأئمة والخلفاء » ويقع فى نحو ثلاثة عشر ألف ورقة [٣] . ولانعرف اليوم من هذا الكتاب الهام إلاَّ الجزء الأربعين منه وهو محفوظ فى مكتبة دير الإسكوريال بأسبانيا برقم Esc.534, ويحوى بقية أخبار سنة ٤١٤ ثم أخبار سنة ٤١٥ [٤] ، ويبدوا أن طول الكتاب وصعوبة مراجعته لمن يطلب مادة سريعة ، جعل من الصعب الاحتفاظ بمخطوط كامل منه . وإن كان يُظَنُّ أن قسماً كبيراً من الكتاب كان موجوداً عند أشخاص مختلفين فى عصر المقريزى . [٥] .

---

[١] Histoire de Yahya ibn Said d'Antioche, ed . Kratchkowesky et Vasiliev dans Patr. Or. t. XVIII (1924),pp. 699-833 ; t XXIII (1923), pp. 347-504 .

[٢] ترجمته عند ، ابن سعيد : المغرب فى حلى المغرب ٢٦٤ – ٢٦٧ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ٤ : ٣٧٧ ، الصفدى : الوافى بالوفيات ٤ : ٨ ، المقريزى : المقفى الكبير – خ ، Brock., GAL I, 408 (334) SI, 572 وانظر مقدمة الكتاب .

[٣] ابن سعيد : المغرب ٢٦٧ ، ابن خلكان : وفيات ٤ : ٣٧٧ – ٧٨ . وانفرد المقريزى فى المقفى بأن ذكر أنه ثلاثة آلاف ورقة !

[٤] Derenburg , H.,Les Manuscrits arabes de l'Escurial, Paris 1884, I, P. 363 n 534 .

[٥] Cahen, Cl.,Editing Arabic chronicles a few suggestions, IS,I,(1962) p.13 .

ويعطينا المسبحى فى كتابه معلومات دقيقة عن طبقات الشعب المختلفة وحِرَفِهم وأعْمَالِهم حتى أن ابن حجر العسقلانى وصَفَه بأنه « من أعرف الناس بالمصريين لاسيما من عَاصَره » [١] . كما ذكر كثيراً من الأزمات الاقتصادية التى تعرَّض لها المصريون فى وقته والتى أرْجَعها لانخفاض منسوب النيل مما أدَّى إلى نقص الغلال وارتفاع أسعارها وتعذُّر الحصول على الخبز حتى صاح الناس فى وجه الخليفة من شدة الجوع [٢] .

والكتاب مصدر هام للتعرف على رسوم الخلافة الفاطمية فى مصر ونُظُمِها فى بداية عصر الفاطميين ، ومما يُزيد من قيمة هذه المعلومات أن المؤلف نفسه كان حاضراً ومشاركاً فى بعضها . ويبدو أنه ذكر فى الأجزاء الأولى – بتفصيل أكثر – ماجاء موجزاً فى الجزء المعروف من الكتاب . وبالإضافة إلى ذلك فالكتاب مصدر ذو قيمة كبيرة لدراسة الأدب المصرى فى أوائل عصر الفاطميين .

ولم يُقْصر المسبحى كتابه على مصر فقط بل تعرَّض لعلاقاتها مع الدول المجاورة لها والتى ارتبطت بها ارتباطاً مباشراً كالشام والحجاز .

وترجع أغلب النقول التاريخية عن هذا الكتاب – عند المتأخرين – إلى الفترة الواقعة بين سنتى ٣٧٥ و ٤١٥ للهجرة ، وأخبار قليلة تعود إلى تواريخ سابقة على ذلك [٣] .

فكتب تاج الدين ابن مُيَسَّر المتوفى فى سنة ٦٧٧ هـ – والآتى ذكره – ذيلاً على هذا الكتاب [٤] وصل إلينا فى صورة ناقصة ومختصرة . وسأتعرض لتفصيل ذلك بعد قليل . (انظر رقم ٤٠) .

---

(١) ابن حجر : رفع الإصر عن قضاة مصر (طبع مصر) ١٠٠ .

(٢) المسبحى : أخبار مصر ، ورقة ٢٥٦و.
Bianquis, Th., « une Crise Frumentaire dans l'Egypte Fatimide », JESHO XXIII(1980), pp. 67-101 .

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان : ١ : ١٣٠ و ٢ : ٧٠ (!) ، ٣ : ٨٣ ، ابن سعيد : المغرب فى حلى المغرب ٢٠٢ و ٣٥٠ .
وقد نشرت ماوجدته من نقول عن المسبحى عند المتأخرين بعنوان : « نصوص ضائعة من أخبار مصر للمسبحى » مجلة حوليات إسلامية ١٧ (١٩٨١) ٣ – ٥٥ .

(٤) الصفدى : الوافى بالوفيات ١ : ٤٩ ، ٤ : ١٨٨ ، حاجى خليفة : كشف الظنون ١ : ٣٠٤ ، السخاوى : الإعلان بالتوبيخ (بغداد ١٩٦٣) ٦٤٦ .

أما جمال الدين على بن ظافر الأزْدى المتوفى سنة ٦١٣ هـ فقد نصَّ على النقل عن المسبحى فى موضع واحد لتحديد تاريخ مولد الحاكم[١] . ولكن هذا لايمنع من أن يكون ابن ظافر قد وقف على تاريخ المسبحى واستفاد منه خاصة بالنسبة لفترة خلافة العزيز بالله[٢] كذلك فإن بعض أخباره تتفق مع ما جاء نقلا عن المسبحى فى مصادر متأخرة[٣] . ولعل تفصيل كتاب المسبحى وإيجاز كتاب ابن ظافر هما سبب عدم انتفاع ابن ظافر كثيراً من تاريخ المسبحى .

ونصّ ابن خَلّكَان فى مواضع من كتابه « وفيات الأعيان » على اعتماده على تاريخ المسبحى ، وأنه كان معه منه مجلد على الأقل . يقول فى ترجمة الوزير يعقوب بن كِلِّس « ورأيت فى تاريخ .. المسبحى – المقدم ذكره – فصلاً طويلاً يتعلّق بشرح حال الوزير المذكور ، ومعظم ماذكرته هاهنا نقلته منه »[٤] . ويذكر فى موضع آخر كتاباً هو فى الغالب تاريخ المسبحى ، يقول « ... هكذا نقلته من بعض تواريخ المصريين ، وهو مرتب على الأيّام ، قد كتب مؤلفه كل يوم وماجرى فيه من الحوادث رأيت منه مجلداً واحداً ، ولا أعلم كم عدد مجلداته »[٥] . ثم أعاد ذكره بعد قليل قائلاً « ومبناه على الحوادث الكائنة بمصر يوماً فيوماً »[٦] .

وتقع حوادث المجلد الذى كان مع ابن خلكان ، فى أيام الخليفة العزيز وابنه الخليفة الحاكم . وإن كان يذكر بعض أخبار متأخرة من حوادث سنة ٤١٥ هـ[٧] !

ونقل ابن سعيد ، على بن سعيد المتوفى سنة ٦٨٥ هـ عن المسبحى أخباراً سابقة على تاريخ دولة الفاطميين فى مصر خاصة من حوادث سنة ٣٤٥ هـ[٨] . مما يجعلنا نظن أن المسبحى لم يبدأ تاريخه بقيام دولة الفاطميين بل عرض للحوادث والأخبار السابقة على ذلك . ولكن لانستطيع أن نؤكد بالتحديد من أى سنة بدأ . وربما كانت هذه الأخبار المتقدمة منقولة من كتابه المَعْنُون « تاريخ

---

(١) ابن ظافر : أخبار الدول المنقطعة (تحقيق أندريه فريّه – مطبوعات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ، مجموعة نصوص عربية ودراسات إسلامية ١٢ ، ١٩٧٢) ٦٠ .

(٢) نفس المصدر ٣٦ ، ٦٠ هـ٢٨٩ .

(٣) نفس المصدر ٣٦ ، ابن إياس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور (بولاق) ١ : ٥٠ .

(٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (تحقيق إحسان عباس ، بيروت ٦٨ – ١٩٧٢) ٧ : ٣٠ .

(٥) نفس المصدر ٣ : ٣٨١ .

(٦) نفس المصدر ٣ : ٣٤٨ .

(٧) نفس المصدر ٣ : ٣٨١ .

(٨) انظر المغرب لابن سعيد ٢٥٢ .

مصر » [١] الذى ربما كان مختلفاً عن كتابه « أخبار مصر » وضمنه أخباراً متقدمة على دولة الفاطميين [٢] .

ومن أهم المؤرخين الذين اعتمدوا على تاريخ المسبحى مؤرخ مصر الشهير تقى الدين أحمد ابن على المقريزى المتوفى سنة ٨٤٥ هـ . فقد نقل فى الخِطَط واتعاظ الحنفا وإغاثة الأمة والمقَفَّى نقولاً كثيرة عنه ترجع إلى السنوات من ٢٩١ إلى ٤١٥ هـ . فكان معه على الأقل مجلدان من هذا التاريخ أحدهما هو نفس المجلد المحفوظ فى مكتبة دير الإسكوريال – وهو المجلد الأربعون – حيث سجّل المقريزى على الطرف الأيسر لصفحة عنوانه مايفيد استفادته منه . كما ذكر نصاً فى مخطوط جديد للخطط يفيد أنه كان معه أيضاً المجلد الرابع والثلاثون من الكتاب وفيه حوادث سنة ٣٩٥ هـ[٣] .

وبمقارنة القسم الموجود من الكتاب بالحوادث الموازية له عند المقريزى فى الخطط واتعاظ الحنفا . نجد أن المقريزى قد نقل هذا الجزء – كاملاً تقريباً – فى حوادث سنة ٤١٥ فى اتعاظ الحنفا دون أن يشير إلى ذلك فى أى موضع فى هذه السنة ، رغم أنه أشار إلى نقله عن المسبحى فى مواضع أخرى من الكتاب[٤] بينما نصّ على النقل عنه من هذه السنة فى مواضع متفرقة من كتابه الخطط وقد وقف المقريزى بالنقل عند الكلمات المبهمة أو التى لم يستطيع قراءتها فى النسخة . وقد تنبه ناشر الجزء الثانى من كتاب اتعاظ الحنفا إلى أن حوادث سنة ٤١٥ فى الكتاب مسهبة وأنها تقع فى نحو الأربعين صفحة (من المطبوع) ، ولكنه لم يحقّق سبب ذلك ، وهو أن المقريزى كانت تحت يده مذكرات يومية دقيقة لحوادث هذه السنة من صنع المسبحى ، ولعلّ عذره فى ذلك أن المقريزى نفسه لم يشر إلى مصدر اقتباسه .

---

(١) ابن سعيد : المغرب ٢٦٦ .

(٢) انظر لمزيد من التفصيل مقدمتى للجزء الأربعين من أخبار مصر .

(٣) يقول المقريزى عند حديثه عن دار العلم :« قال الأمير المختار عز الملك محمد بن عبيد الله بن أحمد بن إسماعيل بن عبد العزيز المسبحى فى تاريخه الكبير ومنه نقلت من الجزء الرابع والثلاثين مانصه : وفى يوم السبت هذا يوم السبت العاشر من جمادى الآخر سنة خمس وتسعين وثلاثمائة ... » (المقريزى : الخطط (مخطوطة مكتبة خزينة باستامبول رقم ١٤٧٢) ورقة ١٢٣و ، وقارن طبعة بولاق ١ : ٤٥٨) . وقد أعددت دراسة عن هذه المخطوطة سأنشرها قريبا إن شاء الله .

(٤) المقريزى : اتعاظ الحنفا ١ : ٢٤٤ و ٢ : ٦٠ و ٦٦ و ٦٩ (قارن إغاثة الأمة ٦٤) و ٧٢ .

ومن العجيب أن المقريزى لم ينقل السجلات الواردة فى هذا الجزء ، على أهميتها واكتفى بالإشارة إلى مضمونها بطريقة موجزة . كما أنه لم ينقل شيئاً على الإطلاق من القسم الأدبى من الكتاب خاصة وهو يبلغ أكثر من نصف الكتاب .

وأستطيع أن أقرر أن المادة التى ذكرها المقريزى فى اتعاظ الحنفا عن آخر عصر العزيز بالله والحاكم بأمر الله وأول عهد الظاهر لإعزاز دين لله قد نقلها من تاريخ المسبحى .

ومن المؤرخين الذين نقلوا عن المسبحى ابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ . حيث نقل عنه كثيراً فى كتابه « رفع الإصر عن قضاة مصر » [(١)] ويمكننى القول أن تراجم الرجال الذين ذكرهم فى كتابه ، وعاشوا فى الفترة التى كتب فيها المسبحى تاريخه قد نقلها عنه وإن لم ينص على ذلك فى أغلب المواضع [(٢)] .

هذا بينما نجد مؤرخاً كأبى المحاسن يوسف بن تغرى بردى المتوفى سنة ٨٧٣ هـ صاحب كتاب « النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة » والذى عاش فى عصر المقريزى وابن حجر وابن إياًس لاينقل شيئاً مباشراً عن المسبحى ، بل يذكر صراحة أن الأخبار التى يوردها منسوبة إليه قد نقلها عن ابن خلكان [(٣)] . وتجدر الإشارة هنا إلى أن مصادر أبى المحاسن ابن تغرى بردى عن الخلافة الفاطمية لم تَخْرج عن مؤلفات ابن القلانسى وابن الأثير وسبط ابن الجوزى وابن خلكان وابن الطوير والذهبى .

وانفرد حاجى خليفة بذكر مختصر لتاريخ المسبحى وضعه مؤرخ مكة تقى الدين محمد بن أحمد الفاسى المكِّى المتوفى سنة ٨٣٢ هـ [(٤)] . ولم أجد لهذا المختصر أى ذكر فى تراجم الفاسى ، أو

---

(١) نشرت بعض تراجم من هذا الكتاب شملت أخبار القضاة الذين ولوا بمصر بين سنة ٢٣٧ وسنة ٤١٩ هـ مع كتاب الولاة وكتاب القضاة للكندى (نشرها جست فى ليدن سنة ١٩١٢ ، (Gibb Mem. Series XII) ، ثم نشر قسم من الكتاب يحوى التراجم إلى أثناء حرف العين بتحقيق حامد عبد المجيد وآخرين (القاهرة ١٩٥٧ – ١٩٦١) . وكان R.J.H. Cottheil قد نشر ماذكره ابن حجر عن أسرة بنى النعمان الذين تولوا القضاء للفاطميين نصا وترجمة سنة ١٩٠٦ Gottheil, «A distinguished family of Fatimide Cadis(Al-Nu'màn) in the tenth century », JAOS t. 27 (1906) pp. 238-266 .

(٢) انظر رفع الإصر (طبعة جست) ٥٩٢ و ٥٩٣ و ٥٩٤ و ٥٩٦ و ٥٩٧ و ٥٩٩ و ٦٠١ و ٦٠٢ و ٦٠٤ و ٦٠٦ و ٦١١ وكلها خاصة بأسرة بنى النعمان ماعدا الأخبار الثلاثة الأخيرة . (طبعة القاهرة) ١٠٣ و ٢٠٧ و ٢٠٨ و ٢١٢ .

(٣) قارن ، ابن تغرى بردى : النجوم ٤ : ١١٣ و ١٢١ – ١٢٢ (ابن خلكان ٥ : ٣٧٤) ، ٤ : ١٢٤ (ابن خلكان ٥ : ٣٧٥) .

(٤) حاجى خليفة : كشف الظنون ١ : ٣٠٤ .

الإشارة إليه عند المتأخرين . ويرى الأستاذ ماسية Massè أن بعض الأخبار الموجزة فى كتاب ابن ميسر – الذى قام بنشره – منقولة من مختصر الفاسى [١] . وهذا غريب لأن وفاة الفاسى متأخرة كثيرا على وفاة ابن ميسر .

وقد قمت بنشر القسم التاريخى من هذا الكتاب بالاشتراك مع صديقى المستشرق الفرنسى تيارى بيانكى [٢] ، كما صدرت عن الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ طبعة أخرى للكتاب بتحقيق المستشرق الكندى وليم ميلورد [٣] .

* * *

ب – الفترة الثانية

(المستنصر بالله)

تمثل فترة حكم الخليفة المستنصر بالله الفاطمى ، الذى حكم مصر ستين عاماً (٤٢٧ – ٤٨٧ هـ) . عاماً ، مرحلة انتقالية فى تاريخ الحكم الفاطمى . فشهد عصره نهاية عصر القوة وسيطرة الخلفاء ، وبداية ازدياد نفوذ الوزراء واستبدادهم بالأمر وضَعْف الخلفاء ، بالإضافة إلى التحرر من بعض أصول المذهب الإسماعيلى ، مما أدّى إلى سقوط دولتهم فى النهاية .

ووَصَل إلينا وصفان متعاصران لفترة حكم المستنصر ، أحدهُما والخلافة مازالت فى قوّتها ، والآخر بعد أن بدأت مظاهر الضعف تدُبّ فى أوصالها .

---

(١) Massè,H.,« Intr. d'Annales d'Egypte », p.IX .

(٢) صدر عن المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة – مجموعة نصوص عربية ودراسات إسلامية ، ١٣ / ١ ، ١٩٧٨ . كما جمعت النصوص المنسوبة إلى المسبحى فى كتب المتأخرين فى مقال سميته « نصوص ضائعة من أخبار مصر للمسبحى » نشر فى مجلة الحوليات الإسلامية ١٧ (١٩٨١) ١ – ٥٦ . An . Isl .

(٣) راجع ماكتبته عن هذه النشرة فى مقدمة المنتقى من أخبار مصر لابن ميسر (المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة ١٩٨١) صفحة ك هـ .

١٠ – أما الأول فرحلة الرحّالة الفارسى الشهير **ناصر خسرو** « سفرنامة » [١] التى تقع حوادثها بين سنتى ٤٣٧ و ٤٤٤ هـ ، والتى بدأها من مَرْو فى بلاد خُرَاسَان ماراً بأذْرَبيجان وأرمنِّية والشام وفَلَسطين حيث وصل إلى مصر ، التى عاد منها إلى بلاده عن طريق الحجاز ونَجْد وجنوب العراق ثم انتهى إلى مدينة بَلْخ فى خراسان .

وزار ناصر خسرو مصر فى المرحلة الثانية من رحلته التى بدأها فى ٧ صفر سنة ٤٣٩ واستمرت إلى أواخر جمادى الثانى سنة ٤٤٢ هـ . ووصف ناصر خسرو المدن المصرية التى مرّ بها ابتداء من المدخل الشمالى لمصر حتى وصل إلى القاهرة والفسطاط وصفاً دقيقاً . حتى إن وصفَه ليوم فتح الخليج يُعَد أوْفى وصف وصل إلينا لهذا العيد [٢] . وقد أُعْجب ناصر خسرو باستتباب الأمن والهدؤ فى مصر ، ولاحظ أن أهل الذمة لايلْقَون اضطهاداً فى ظل حكم المستنصر ، وظنّ أن الفضل فى ذلك وفى رَخَاء مصر راجع إلى المذهب الإسماعيلى ، وأن هذا المذهب كفيل بإنقاذ العالم الإسلامى [٣] . ولعله هَدَف من تعظيم شأن القاهرة – عاصمة الفواطم – إلى كسب الرأى العام فى فارس التى كان يحكُمُها السَّلاجقه السنيِّون [٤] . ولكن يبدو أنه كان مبالغاً ومتعصباً للمذهب الإسماعيلى حينما غالى فى الثناء على مصر وتمجيدها ، فقد كانت هذه طبيعته فى بقية الكتاب ، فهو يصف مثلاً أبا العلاء المعرى ومعرةّ النعمان وصفاً يختلف تماماً عما أجْمعت عليه بقية المصادر الأخرى [٥] .

وكتب ناصر خسرو رحلته بعد عودته إلى خراسان مباشرة وبعد أن غاب عنها سبع سنوات .

---

(١) كتب ناصر خسرو رحلته بالفارسية . وترجمها لأول مرة إلى الفرنسية المستشرق الفرنسى Charles Schèfer, Relation du Voyage de Nasir é Hosraw (Paris 1881, Berlin 1923) . ثم نقلها إلى العربية الدكتور يحيى الخشاب ونشرت مرتين الأولى فى القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٥) ، ثم فى بيروت (دار الكتاب الجديد ١٩٧٢) . وعن علاقته بالإسماعيلية راجع ، Ivanow, W., «Nasir-i khusraw and Ismailism» (Bombay 1948)

(٢) ناصر خسرو : سفرنامة (ط . بيروت) ٩٣ – ٩٧ .

(٣) زكى محمد حسن : كنوز الفاطميين (القاهرة ١٩٣٧) ١١ .

(٤) يحيى الخشَّاب : وصف مصر من كتاب السفرنامة لناصر خسرو (أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة – القاهرة ١٩٧١) ١٣١١ .

(٥) ناصر خسرو : سفرنامة ٤٥ – ٤٦ .

ويبدو أن نصَّ الرحلة الذى وَصَل إلينا ناقصٌ اختصره بعضُ النسَّاخ عن أصل أطول منه . وتبدو السفرنامة – على الأقل كما وصلت إلينا – كتاباً مليئا بالفكر السنى ، ويمكن أن يكون قد كتبها كاتب سنى غير معروف بعيد تماماً عن الابتداع والهرطقة الشيعية بما أنه يرفض التعصب الدينى الحاصل فى طَبَرِيَّة الذى يمنع المسافرين من زيارة قبر أبى هريرة (١) . كما أنه يكتفى عند حديثه عن الخليفة المستنصر ، الذى ارتقى فى مراتب الدعوة له حتى بلغ مرتبة الحجة ، بتلقيبه « بالسلطان » كأى حاكم عادى ، خاصة وأنه ذكر فى إحدى قصائده الفارسية هذه الصلة بوضوح (٢) .

١١ – والكتاب الثانى هو « سيرة **المؤيد فى الدين داعى** الدعاة هبة الله **الشيرازى** » (٣) . وهى ترجمة ذاتية لهذا الداعى الإسماعيلى الكبير يُعطى فيها صورة دقيقة صادقة لما كانت عليه مصر فى وقته . وكتب المؤيد سيرته متجرداً من صفته المذهبية ، فنجده يتعرض لإمامه المعصوم مُشيراً إلى ضعفه وأنه كان أُلْعُوبة فى أيدى غيره من الوزراء ورجال الدولة ، الذين استغلوا ضعفه فتلاعبوا به وبالبلاد لمصلحتهم الشخصية (٤) . وهذا مما يعطى لهذه السيرة قيمة تاريخية خاصة ، حيث حَرِص المؤلف على أن يُسَجِّل أحداث عصره التى لعب فيها دوراً كبيراً ، دون مداراة أو موارة الحاكم ، ودون أن يتأثر بالمؤثرات الدينية التى يُمليها عليه منصبه كداعٍ للدعاة (٥).

ويبدو أن المؤيد عندما بدأ فى كتابة ترجمة حياته أراد أن يؤرخ ماحدث بينه وبين الملك أبى كاليجار البويهى فى شيراز ، ثم استطرد فى ذكر بعض الحوادث الأخرى . وبدأها من سنة ٤٢٩ وانتهى فيها إلى سنة ٤٥٠ هـ . والقسم الهام من هذه السيرة هو الخاص بالدَّوْر الذى قام به المؤيد لتمهيد الطريق للدعوة الفاطمية فى بلاد العراق ، وبخاصة فى إقامة الدعوة للخليفة الفاطمى على منابر بغداد سنة ٤٥٠ هـ عن طريق أبى الحارث أرْسلان البَسَاسِيرى . وكان من الممكن أن يُكْتَب النجاح للدعوة الفاطمية فى العراق لولا استغاثة الخليفة العباسى القائم بأمر الله بجيوش طُغْرُلْبْك السلجوقى .

---

(١) ناصر خسرو : سفرنامة ٥٣ . Gabrieli, F.,« Le Caire de Násir-i Khusrew » (Colloque international sur l'histoiue du Caire, DDR 1974), p.156 .

(٢) يحيى الخشاب : مقدمة السفرنامة ١٧–١٩و ٢٨.

(٣) نشرها فى القاهرة سنة ١٩٤٩ المرحوم الدكتور محمد كامل حسين – دار الكاتب المصرى . وقدم الدكتور عباس همدانى دراسة عن المؤيد فى الدين إلى جامعة لندن بإشراف الدكتور برنارد لويس . Hamdâni, A.,«The sira of the Fatimid Dai al-Muayyad fi'd-din ash-Shirazi»

(٤) سيرة المؤيد ٨٠ .

(٥) محمد كامل حسين : مقدمة سيرة المؤيد فى الدين ١٥

ونستطيع أن نستخلص مما ورد فى « سيرة المؤيد » أن الدعوة الفاطمية فى عهده قد بدأت تضعُف فى مصر ، وأن القائمين عليها لم يأبهوا بها مما اضطره أن يجاريهم فى ذلك [١] . وأدّى ماجاء فى هذا الكتاب من إشارات إلى ضعف مركز الخليفة الفاطمى ، وتلاعب كبار رجال الدولة به – الأمر الذى يسيء إلى عقيدة الإمامة عند الإسماعليين – إلى حرصهم على ستر هذا الكتاب ، رغم أنه لايُلِم بعقائد الإسماعليين إلاّ إلماماً يسيراً . فلم ينتفع به الباحثون إلاّ منذ فترة قريبة حين نشره فى القاهرة سنة ١٩٤٩ المرحوم الدكتور محمد كامل حسين .

١٢ – وهناك مصدر هام من نوع آخر لفترة حكم المستنصر . وهو خاص بانتشار الدعوة الفاطمية فى اليمن على يد الداعى على بن محمد الصليحى ثم استقرارها فى عهد السيدة الحرة بنت أحمد الصليحى . أعنى به مجموعة « **السجلات المستنصرية** » [٢] وهى مكونة من ستة وستين سجلاً كَتَب بها المستنصر إلى دعاته فى اليمن .

وتلقى هذه السجلات بعض الأضواء الهامة على الفترة المتأخرة من حكم المستنصر بالله الطويل (٤٢٧ – ٤٨٧) حيث نجد بها معلومات عن الأحداث التى جرت بمصر وبالبلاط الفاطمى ، وأحياناً خارج مصر مثل دعوة المعز ابن باديس فى إفريقية للعباسيين .

وأغلب السجلات المكتوبة بعد سنة ٤٦٧ نجدها تذكر بدر الجمالى ، أمير الجيوش بأعلى الألقاب مما يدل على بدء ضعف نفوذ الخلفاء وازدياد نفوذ الوزراء فى مصر .

١٣ – ويذكر ياقوت الحموى « سيرة للخليفة المستنصر » تقع فى ثلاثة مجلدات ، لم تصل إلينا ، كتبها أبو الوفاء **مُبَشِّر بن فاتك** الأمير ، الذى يبدو أنه كَتَبَها فى حياة المستنصر نفسه وليس بعد وفاته ، خاصة وأن ياقوت يذْكر أنه حَضَر خلافتى الظاهر والمستنصر فقط [٣] .

---

(١) المرجع نفسه ١٦ .

(٢) نشر بعض هذه السجلات الدكتور حسين همدانى سنة ١٩٣٣ Hamdani, H., « The letters of al-Mostançir » BSOAS t. VII (1933) pp. 306-312 . ثم نشرها كاملة الدكتور عبد المنعم ماجد ، القاهرة دار الفكر العربى ١٩٥٤ .

(٣) ياقوت : معجم الأدباء ١٧ : ٧٧ . وانظر ترجمته عند ، القفطى : تاريخ الحكماء (ليبتسج ١٩٠٣) ٢٦٩ ، ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء (بيروت) ٣ : ١٦٣ ، عبد الرحمن بدوى : مقدمة كتاب مختار الحكم و محاسن الكلم للمبشر بن فاتك (مدريد ، المعهد المصرى للدراسات الإسلامية ١٩٥٨) ٥ – ١٠ , Rosenthal, F., «Mubashshir ibn Fatik» Oriens t. 13-14 (1960-61), pp. 132-158 .

وكان المبشر جمّاعا للكتب مُكِباً على الاطلاع عليها ، مما أدَّى إلى انشغاله بها عن زوجته ، كما كتب بخطه كتباً كثيرة من مصنفات الأقدمين . فلما توفى نهَضَت زوجته وجوارٍ لها إلى خزائن كتبه ، وجعلت تَنْدُبه وفى أثناء ذلك ترمى كتبه فى بركة كبيرة فى وسط الدار . وقد حُمِلت الكتب بعد ذلك وقد غَرِق أكثرها . (١) وهذا سبب وجود بعض كتب المبشر وقد أصابها البلَلَ . ويبدو أن هذه السيرة قد غرقت فى هذا الوقت حتى أننا لانجد أية نقول عنها عند المتأخرين .

١٤ – وكتب مؤلف مجهول سيرة للوزير اليازورى ، أبو محمد الحسن بن على بن عبد الرحمن الذى وَزَر للمستنصر من سنة ٤٤٢ إلى أن قتل بتنيِّس سنة ٤٥٠ هـ (٢) ونقل المقريزى عن هذه السيرة فى كتاب الخطط فى موضعين حول بعض المسائل الخراجية والاقتصادية (٣) . كما نقل عنها ابن العديم وقال « جمعها بعض المصريين ولاأعرف اسمه » (٤) .

* * *

ج – الفترة الثالثة

(المستعلى إلى العاضد)

تمثل هذه الفترة الثمانين عاماً الأخيرة من خلافة الفاطميين فى مصر وهى الفترة التى شَهِدَت ازدياد نفوذ السلاجقة فى الشام وبدء ظهور الحركة الصليبية . وفى الحياة الداخلية تَهِدت ضَعْف الخلافة والتهاون فى أصول الدعوة الإسماعيلية مما أدَّى إلى انقسامها بعد وفاة المستنصر إلى مستعلية ونزارية ، ثم انقسامها بعد ذلك إلى حَافِظية وطيبية بعد وفاة الآمر بأحكام الله سنة ٥٢٤ هـ (٥) إلى أن انتهى الأمر بسقوط الخلافة الفاطمية فى مصر سنة ٥٦٧ هـ على يد الأيوبيين السنيين .

١٥ – فمما وصل إلينا عن هذه الفترة « الرسالة المصرية » (٦) التى كتبها أبو الصلت أُمَيَّة

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء (بيروت ١٩٥٧) ٣ : ١٦٣ .

(٢) ابن الصيرفى : الإشارة إلى من نال الوزارة ٤٠ – ٤٥ .

(٣) المقريزى : الخطط ١ : ٨٢ و ١٠٩ ,ed. wiet t II, p. 4, 102 ، السخاوى : الإعلان بالتوبيخ (بغداد ١٩٦٣) ٥٥٣ .

(٤) ابن العديم : بغية الطلب (مخ . أحمد الثالث) ٨ : ٢١٦ ظ

(٥) أيمن فؤاد سيد : مصادر تاريخ اليمن ٩٩ – ١٠١ .

(٦) نشرها الأستاذ عبد السلام هارون فى مجلة الكتاب المصرية سنة ١٩٤٧ – ١٩٤٨ . ثم نشرها كاملة فى المجموعة الأولى من نوادر المخطوطات (القاهرة ١٩٥١) ٣ – ٥٦ ، =

ابن عبد العزيز الأندلسى المتوفى نحو سنة ٥٢٩ هـ [(١)] . وسجَّل فيها ما شَاهَده وعَايَنَهُ فى مصر وملاحظاته على أهلها فى الفترة التى قضاها بها من سنة ٤٨٩ إلى سنة ٥٠٦ هـ . وأشار فيها إلى أنه لم يجد من علماء مصر فى الطب من يستفيد منه أو يستزيد بمذاكرته ، وأن أكثر أطبائها المبرَّزين هم النصارى واليهود [(٢)] . كما ذكر أن المصريين هم أكثر الناس استعمالاً لأحكام النجوم وتصديقاً لها وتعويلاً عليها [(٣)] . وذكر فى نهايتها بعض مَنْ لقيه من أدبائها وظرفائها وفضلاتها وعلمائها وشعرائها » [(٤)] وبعضهم غير معروف فى كتب التراجم . وممن استفاد من هذه الرسالة ياقوت الحموى ، وصاحب الخريدة ، والمقريزى .

١٦ – ومن أهم مؤلفات هذه الفترة التى لم تصل إلينا « تاريخ ابن المأمون » الأمير شرف الخلافة [المُلْك] جمال الدين أبو على موسى **بن المَأْمُون** أبو عبد الله محمد بن فاتك بن مختار البطائحى المتوفى بالقاهرة فى سادس عشر جمادى الأولى سنة ٥٨٨ هـ [(٥)] . ويمثل مؤلّفه هذا أهمية كبيرة لفترة خلافة الآمر بأحكام الله ووزارة والده المأمون البطائحى فهو مصدر من الدرجة الأولى لفترة وزارة الأفضل بن بدر الجمالى والمأمون البطائحى وأيضا للفترة اللاَّحقة على ذلك ، بما أن المقريزى ينقل عنه من أحداث سنة ٥٣١ هـ [(٦)] . ولكن يبدو أنه ارتبط بالذات بأحداث السنوات من ٥١٤ إلى ٥١٩ هـ التى تولَّى فيها والده المأمون البطائحى الوزراة للآمر بأحكام الله ، الأمر الذى يسَّر له النفاذ إلى بلاط الخليفة والاطلاع على الوثائق الرسمية ، مما يُضْفِى على تاريخه – الذى يقع فى أربعة مجلدات – أهمية كبيرة .

ولم نجد نقولاً عن هذا الكتاب فى غير ماذكره ابن ميسر وابن سعيد والنويرى والمقريزى . فهو أحد ثلاثة استفاد منهم المقريزى فى الخطط فيما يختص بالنظم الفاطمية هو وابن الطوير القيسرانى

= وراجع ، محمد كامل حسين : فى أدب مصر الفاطمية ١٧٩ – ١٨٧ .

(١) ياقوت : معجم الأدباء ٧ : ٥٢ – ٧٠ ، ابن خلكان : وفيات ١ : ٢٤٣ ، ابن أبى أصيبعة : عيون ٢ : ٥٢ ، العماد الكاتب : الخريدة (قسم المغرب) ١ : ٢٢٣ – ٣٤٣ ، Brock., GAL I, 641, SI,889.

(٢) أمية بن عبد العزيز : الرسالة المصرية ٣٤ .

(٣) المصدر نفسه ٣٩ .

(٤) المصدر نفسه ٤٠ ، ٥٢ .

(٥) المقريزى : السلوك لمعرفة دول الملوك ١ : ١١١ والخطط ١ : ٤١١ .

(٦) المقريزى : الخطط ١ : ١١٠ . =

وصاحب الذخائر والتحف . فعن طريقه استطاع المقريزى أن يصف لنا باستمرار تفاصيل الاحتفالات التى تمت فى عهد الخليفة الآمر [1] .

ونقل المقريزى أغلب الأحداث الواقعة بين سنتى ٥١٥ و ٥١٩ فى اتعاظ الحنفا من تاريخ ابن المأمون — رغم أنه لم يُشِر إليه فى هذه السنوات إلاّ مرة واحدة [2] — وهو فى ذلك يكرّر مافعله عندما نقل عن المسبحى فى حوادث سنة ٤١٥ هـ — يؤيد ذلك أن أغلب النقول التى نقلها عنه المقريزى فى الخطط ونسبها إليه تقع كلها فى أحداث سنتى ٥١٦ و ٥١٧ [3] عدا إشارتين إلى سنتى ٥٠١ و ٥٠٩ [4] . وبلغت إشارات المقريزى فى الخطط لتاريخ ابن المأمون نحو ثلاث وخمسين إشارة بينها إشارة واحدة إلى مختصر لهذا الكتاب نقلاعن ابن عبد الظاهر [5] .

ولاشك أن ابن ميسر اعتمد أيضا على هذا الكتاب ، بالنسبة لفترة وزراة المأمون البطائحى ، غير أن اختصار كتاب ابن ميسر وإيجازه لايوضح لنا هذه الصلة [6] .

ورغم الأهمية الكبيرة التى تبدو — مما سبق — لتاريخ ابن المأمون فإن ابن سعيد المغربى يصفه بأنه لم ير أجْمعَ للهَذَيان منه وأن المتبقى لايستطيع أن يختار شيئا منه ! [7] .

١٧ — وترجع الأجزاء الأساسية فى حوليات ابن ميسر التى تتعلق بتاريخ الفاطميين المتأخرين إلى كتاب « تاريخ خُلَفَاء مصر » الذى ألفه القاضى المرتضى أبو عبد الله محمد بن الحسن الأطرابلسى المعروف **بالمُحَنَّك** [8] . وهو أحد الذين تولّوا نَظَر الدواوين والخزائن فى الدولة الفاطمية ، وتوفى

= ويرى بيكر أن هذا التاريخ ليس دليلا على أن الكتاب كتب بعد سنة ٥٣١ لأن المقريزى لديه عادة سيئة فى تغطية مصادره . وبما أنه لاتوجد إشارات إلى هذا الكتاب بعد سنة ٥١٧ فإن الكتاب لابد وأن يكون قد ألف نحو سنة ٥١٩ وهى السنة التى ترك فيها والده الوزارة !

(Becker, C., «Beitrage zur Geschichte Agyptens unter dem Islam», p.23).

(١) G. Wiet, JA, 1911, p.85 .

(٢) المقريزى : اتعاظ الحنفا ٣ : ٦٩ .

(٣) راجع المقريزى : الخطط ١ : ٢٦٨ ، ٣٩٠ ، ٤٣٢ ، ٤٤٥ ، ٤٥١ ، ٤٥٨ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٩٢ وغير ذلك .

(٤) المصدر نفسه ١ : ٢٧٩ و ٤٠١ .

(٥) المقريزى : الخطط ٢ : ١٤٤ .

(٦) قارن بين النويرى : نهاية الأرب (مخطوط دار الكتب رقم ٥٤٩ معارف عامة) ٢٦ : ٨٥ (نقلا عن ناظم سيرة المأمون) وابن ميسر : أخبار مصر ٨٨ ، وانظر مقدمتى لأخبار مصر لابن ميسر (مط . المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة ١٩٨١)

(٧) ابن سعيد : المغرب (النجوم الزاهرة) ٣٦٣ .

(٨) Cahen, Cl., EI. art.«Ibn Muyassar»III, 918

سنة ٥٤٩ هـ [١] . وانتهى فى تاريخه عند الخليفة الحافظ (٥٢٦ – ٥٤٤ هـ) – ولكن لانعرف فى أى سنة بالتحديد – وهو يحتوى على معلومات أصلية وقَيِّمة لتاريخ ضاعت مصادره الأصلية . ونقل عن هذا الكتاب أيضا ابن ظافر الأَزْدى [٢] .

١٨ – وفى مدة خلافه العاضد (٥٥٥ – ٥٦٧ هـ) – آخر خلفاء الفاطميين – صنَّف أبو عبد الله محمد بن سعد **القُرْطِى** [٣] كتابا بعنوان « تاريخ مصر » قدَّمه لشاور وزير العاضد . واعتنى فيه بتاريخ مصر من أول ماعمِّرت إلى عصره [٤] قال ابن سعيد : « وَقَفْتُ عليه من قِبَل النجم الريحانى المعتنى باقتناء الكتب ، رحمة الله عليه ، وقيَّدت منه ماأودعته هذا الكتاب من الآداب المنسوبة إليه » [٥] ، ولم يتحقق من تاريخ وفاته . وقد استفاد منه المقريزى فى الخطط والاتعاظ ولكن نقلا عن ابن سعيد [٦] .

١٩ – وتجدر الإشارة إلى أن ابن ظافر الأزدى نقل عن « سيرة للوزير الأفضل » لانعرف مؤلفها ، الذى كتبها على الأرجح فى السنوات القليلة التى أعقبت وفاة هذا الوزير [٧] .

* * *

وعاصر فترة خلافه الفاطميين المتأخرين ثلاثة من المؤرخين غير المصريين ، اثنان من الشام هما ابن القلانسى وأسامة بن منقذ ، وواحد من اليمن هو عمارة اليمنى .

---

(١) ابن ميسر : أخبار مصر ١٥٣ ، المقريزى : اتعاظ الحنفا ٣ : ٢٢٣ .

(٢) ابن ظافر : أخبار الدول المنقطعة ٨٩ ، Introd p. 16

(٣) ترجمته عند ابن سعيد : المغرب ٢٦٧ – ٢٦٨ . وهو من ولد عمار بن ياسر . غلب على نسبه نسب بنى القرطى – نسبة إلى القرط الذى تأكله الدواب – وهو من بيت علم جليل ، وكان مائلا لعلم التاريخ ، ورحل إلى اليمن وبلاد الهند التى كان أكثر مقامه بها .

(٤) ابن سعيد : المغرب ٢٦٨ .

(٥) المصدر نفسه ٢٦٧ .

(٦) المقريزى : الخطط ٢ : ٣٦٧ ، اتعاظ الحنفا ١ : ٢٩٧ ، ٢ : ١٢٢ .

(٧) ابن ظافر : المصدر السابق ٩٢ ، Intr.p. 17-18

٢٠ – فكتب **ابن القلانسى** أبو يَعْلى حمزة بن أسد بن على بن محمد التميمى [١] المتوفى بعد سنة ٥٥٥ هـ « ذيل تاريخ دمشق » انتهى فيه عند سنة ٥٥٥ هـ متخذاً من مدينة دمشق محوراً للحوادث . وقد تولى ابن القلانسى رئاسة ديوان الإنشاء وديوان الخراج فى ظل دولة أتابكة دمشق مما أتاح له فرصة الاطلاع على وثائق الدولة ومعرفة سياساتها .

وكتابه «ذيل تاريخ دمشق » [٢] جعله ذيلاً على تاريخ هلال الصابى الذى ينتهى إلى سنة ٤٤٨ هـ . ولكنه أضاف معلومات كثيرة إلى الفترة التى أرّخهاالصابى وخاصة بين سنتى ٣٦٣ و ٣٦٧ هـ وهو يحوى معلومات قيمة عن موقف الخلفاء الفاطميين من أمراء الشام ، وموقفهم من الصليبيين الذين وصلوا إلى الشام مع نهاية القرن الخامس الهجرى .

٢١ – أما **أسامة بن منقذ** ، أبو المظفر مؤيد الدين أسامة بن مُرْشد بن على بن مَقْلد الشَّيْزَرى المتوفى سنة ٥٨٠ هـ [٣] ، فهو من فرسان هذا العصر نشأ فى قلعة شَيْزَر وعمل فى بلاط أتابكة دمشق ثم سافر إلى القاهرة وحاك بعض المؤمرات فى العَصر الفاطمى . وقد سجل أسامة بن منقذ كل ذلك فى سيرة ذاتية تعد من أوائل السير الذاتية فى الأدب العربى عنوانها « الاعتبار » [٤] نجد فيها تفاصيل دقيقة عن ماكان يجرى فى البلاط الفاطمى منذ قدم أسامة إلى القاهرة مع أهله فى سنة ٥٣٩ هـ وكيف حسَّن لعباس الوزير قتل عمه العادل بن السَّلاَّر ، وزير الظافر ، وكيف فر إلى الشام فى سنة ٥٤٩ هـ .

٢٢ – أما **عمارة اليمنى** ، نجم الدين أبو محمد عمارة بن على بن زيدان الحكمى [٥] المتوفى سنة

---

[١] أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ٥ : ٣٣٢ ، شذرات الذهب ٤ : ١٧٤ ، Cahen, Cl., EI., art. «Ibn al-Kalanisi»III, p.838.

[٢] نشره آمدروز فى ليدن سنة ١٩٠٨ وأعيد تصويره فى بغداد بطريقة الأوفست .

[٣] راجع الاعتبار فى سيرته الذاتية ، ياقوت : معجم الأدباء ٥ : ١٨٨ – ٢٤٥ ، خريدة القصر (قسم الشام) ١ : ٤٩٨ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ١٩٥ – ١٩٩ ، الصفدى : الوافى بالوفيات ٨ : ٣٧٨ – ٣٨٢ .

[٤] نشرها فيليب حِتِّى عن نسخة فريدة فى برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٣٠ وأعيد نشرها أكثر من مرة بطريقة الأوفست .

[٥] العماد الكاتب : خريدة القصر (قسم الشام ٣ : ١٠١ – ١٤٤ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ٣ : ٤٣١ – ٤٣٦ ، ابن واصل : مفرج الكروب ١ : ٢٥١ – ٢٥٧ الذهبى : العبر ٤ : ٢٠٨ ، الفاسى : العقد الثمين ٧ : ٣٢ – ٣٤ ، بامخرمة : تاريخ ثغر عدن ٢ : ١٦٥ – ١٧١ ، أيمن فؤاد سيد : مصادر تاريخ اليمن فى العصر الإسلامى ١٠٨ – ١١٠ ، Derenburg, H., «'Oumara du Yémen, Sa Vie et son Oeuvre»(Paris 1904)

٥٦٩ هـ فهو أحد شعراء اليمن ومؤرخيها المشهورين ، قدم إلى مصر فى سنة ٥٥٠ هـ رسولاً من أمير الحرمين فمدح الخليفة الفائز ووزيره الصالح طلائع وعاد بجواب رسالته ، ثم عاد مرة أخرى واستقر فى مصر وصار من جملة خدام الدولة الفاطمية [١] .

وصوّر عمارة فى كتابه « النكت العصرية فى أخبار الوزراء المصرية » العهد الفاطمى المتأخر تصويرا يعطى فكرة واضحة عنه ، واستطاع أن يكسب ثقة وزراء الدولة المتأخرين ويمدحهم خاصة الصالح طلائع بن رزّيك . وقد أمدّنا فى كتابه بمعلومات قيمة عن فترة خلافتى الفائز والعاضد ودور كبار رجال الدولة فى عهديهما والعوامل الحقيقية التى أدّت إلى سقوط خلافة الفاطميين فى مصر .

ولاندرى إن كان عمارة اليمنى قد تحول من مذهبه الشافعى إلى مذهب الفاطميين ، فبينما يُرَجِّح ذلك الجَنَدِى [٢] ، يقول ابن واصل : إنه « كان شديد التعصب لهم ، لأنه قدم عليهم من اليمن فأحسنوا إليه وخوّلوه ، فرعى ذلك ووفى لهم ، والإنسان – كما قيل – صنيعة الإحسان ، ولم يكن على مذهبهم ، وإنما كان شافعياً سنّياً » [٣] .

وقد رثى عمارة الفاطميين بقصيدته التى أولها [٤] :

رَمَيْتَ يادَهْرُ كفَّ المَجْد بالشَّلَلِ

وهى من أعْظم ماقيل فى رثاء الدول . وفى هذا يقول ابن واصل أيضاً : « فلما زال أمرهم رثاهم بأحسن الشعر ، وذبَّ عنهم باللسان إذ لم يمكنه الذبّ عنهم باليد ، ثم لما تحرَّك جماعة فى عوْد الأمر إليهم ، كان من جملة المساعدين على ذلك ، شكراً لهم على إحسانهم إليه ،فأدّى به ذلك إلى أن شُنِق » [٥] .

---

(١) ابن ميسر : أخبار مصر ١٥٤ .

(٢) الجندى : السلوك – خ ١٧٨ .

(٣) ابن واصل : مفرج الكروب ١ : ٢١٢ .

(٤) انظر نص القصيدة عند ابن واصل ١ : ٢١٢ – ٢١٦ ، القلقشندى . صبح الأعشى ٣ : ٥٢٦ – ٥٢٨ .

(٥) ابن واصل : مفرج الكروب ١ : ٢١٢ .

د – كتب النظم والرسوم

أدْخل الفاطميون نُظُماً ورُسُوماً على نظام الحكم فى مصر الذى كان قبلهم [١] . مما دفع بعض المؤلفين إلى تخصيص مؤلفات لشرح تلك النظم . ولكن هذه المؤلفات كُتِبَت فى فترة متأخرة قليلاً على فترة خلافة الفاطميين [٢] وإن استمدت أغلب مادتها من كتب التاريخ المؤلفة فى العصر الفاطمى نفسه مثل مؤلفات المسبحى وابن المأمون وكتاب الذخائر والتحف .

٢٣ – وكتاب الذخائر والتحف أحد الكتب التى استفاد منها المقريزى فيما يَخصّ النظم ، ولكن لهذا الكتاب قيمة أخرى فى أنه أهم مصدر ذكر ذخائر قصور الفاطميين وماخَرَج منها أيام الشدة المستنصرية .

ووَدّ المرحوم الدكتور زكى محمد حسن لو وَقَف على هذا الكتاب الذى نقل عنه المقريزى ذخائر وكنوز الفاطميين [٣] . وقد وُجِد أخيراً فى مكتبه أفْيُون قُرَة حصار فى تركيا مخطوط عنوانه « الذخائر والتحف » منسوبٌ إلى المؤرخ المصرى أحمد بن عبد اللهبن الحسن الأَوْحَدى المتوفى سنة ٨١١ هـ تمَّ كتابة سنة ٨٠٩ بخط المؤرخ ابن دُقْمَاق . ونُشر هذا الكتاب فى الكويت سنة ١٩٥٩ [٤] بعناية الدكتور محمد حميد الله ، ثم نَقَل إلى الفرنسية بعض فقرات منه لها علاقة بالهدايا المتبادلة عن طريق السفراء بين أوربا والشرق الإسلامى [٥] . وقد نَسَب الكتاب إلى الرشيد بن الزبير وذكر أنه من أهل القرن الخامس . واعتمد فى ذلك على بعض نصوص من الكتاب وردت فى كتاب « مطالع البدور فى منازل السرور » للغزُولى المتوفى سنة ٨١٨ هـ منسوبة إلى كتاب « العجائب والطرف » من

---

(١) عن نظم ورسوم الفاطميين راجع ، عطية مصطفى مشرفة : نظم الحكم بمصر فى عصر الفاطميين (القاهرة د . ت) ، عبد المنعم ماجد : نظم الفاطميين ورسومهم فى مصر (١ – ٢) القاهرة ٥٣ و ١٩٥٥ Canard, M., La procession du nouvel an chez les Fatimides, AIEO 10 (1952) pp. 364-398; Le ceremonial Fatimide et le ceremonial Bryzantin, Byzantion 21 (1951), pp. 344 -420 .

(٢) مثل مؤلفات ابن الطوير ، ثم يليها مؤلفات القلقشندى والمقريزى وابن تغرى بردى .

(٣) زكى محمد حسن : كنوز الفاطميين ٢١ .

(٤) الكويت – سلسلة التراث العربى ١ – ١٩٥٩ .

(٥) Hamidullah, M., « Nouveaux documents sur les rapports de l'Europe avec l'Orient musulman au Moyen âge », Arabica VII (1960), pp. 281-298 .

تأليف القاضى الرشيد بن الزبير ، بالإضافة إلى النصوص الواردة عند المقريزى فى الخطط منسوبة إلى كتاب « الذخائر والتحف » والذى لم يُحَدِّد مؤلفه .

ثم ذكر الدكتور حميد الله فى مقال نشره سنة ١٩٦٠ أنه من الممكن نسبة الكتاب إلى جد القاضى الرشيد بن الزبير الذى عَمِل فى دواوين الفاطميين وتوفى بعد سنة ٤٦٣ ! [١]

وبمقارنة ماجاء فى الكتاب الذى نشره الدكتور حميد الله مع ماورد عند الغزولى والمقريزى نجد أن ماذكره الغزولى منسوباً إلى الرشيد بن الزبير لايتَّفق مع ماذكره المقريزى منسوباً إلى صاحب الذخائر والتحف . وقد جاء ببعض هذه النقول فى الجزء الثانى من اتعاظ الحنفا دون أى تحديد لمصدرها [٢] .

وإذا رجعنا إلى كتب التراجم والطبقات نجد أن ياقوتاً الحموى عندما ترْجم للقاضى الرشيد ابن الزبير (أبو الحسن أحمد بن على بن إبراهيم) المتوفى سنة ٥٦٢ هـ ، ذكر له ضمن مؤلفاته كتاباً عنوانه « الهدايا والتحف » [٣] لاأشك فى أنه الكتاب نفسه الذى نقل عنه الغزولى وسمّاه « العجائب والطُرَف » . وقد نصَّ المقريزى على النقل منه مرة واحدة فى اتعاظ الحنفا وسماه « العجائب والطُرَف والهدايا والتحف » [٤] الذى يبدو أنه العنوان الصحيح للكتاب .

فعلى ذلك يمكننا القول أن الكتاب الذى نشره الدكتور محمد حميد الله ليس إلاّ اختياراً للمؤرخ المصرى الأَوْحَدى من كتاب « الهدايا والتحف » للقاضى الرشيد ابن الزبير المتوفى سنة ٥٦٢ هـ ، وكتاب « الذخائر والتحف » الذى مازلنا إلى الآن نجهل اسم مؤلفه الذى كان موجوداً بمصر فى سنة ٤٦١ هـ [٥] ، واهتم اهتماماً خاصاً بذكر « ماأُخْرج من خزائن قصر الإمام المستنصر بالله فى أيَّام الفتنة فى سنة ستين وسنة إحدى وستين وأربعمائة » [٦]

---

(١) Hamidullah, M., op. cit. p.283 .

(٢) انظر مقدمة المنتقى من أخبار مصر لابن ميسر بتحقيقى (القاهرة المعهد العلمى الفرنسى ١٩٨١) صفحة ض – ظ .

(٣) ياقوت : معجم الأدباء ٤ : ٥٥ . وهو صاحب « جنان الجنان ورياض الأذهان » أشمل كتاب فى أدباء مصر وشعرائها حتى عصره . نقل عنه كثيرا العماد الكاتب فى الخريدة وابن خلكان وابن سعيد .

(٤) المقريزى : اتعاظ الحنفا ٢ : ٣٣١ .

(٥) المقريزى : الخطط ١ : ٤٠٨ – ٤٠٩ .

(٦) نفس المصدر والصفحة . وكتب الأستاذ محمد عبد الغنى حسن مقالاً نقدياً لنشرة هذا الكتاب فى مجلة معهد المخطوطات العربية ١٢ (١٩٦٦) ١٣٣ – ١٤٢ . وافق فيها المحقق فيما ذهب إليه فى نسبة الكتاب ، واهتم فقط بتصحيح بعض الأخطاء اللغوية وأسماء الأعلام فى الكتاب .

وذكر ابن ميسر أنه رأى مجلداً يجيىء فى نحو عشرين كراساً فيه ذكر ماخَرَج من القصر الفاطمى من التحف والأثاث والثياب والذهب وغير ذلك [١] . ولاندرى هل هذا المجلد هو نفسه كتاب الذخائر والتحف ، أم قائمة بما أخرج من القصر فى هذا الوقت !

* * *

واستلزم العمل فى ديوان الإنشاء (الرسائل) الفاطمى سنّ قواعد ونُظُم وآداب لمن يَعْمل فيه تتّفق ورسوم الدولة . مما تطلّب وجود مؤلفات تكون مرشداً لكتّاب الإنشاء ، ومن هذه الكتب :

٢٤ – كتاب « مَوَاد البيان » لأبى الحسن **على بن خَلَف** بن على بن عبد الوهاب الكاتب [٢] الذى لانعرف على وجه التحقيق تاريخ وفاته إلاّ أنه كان موجوداً فى سنة ٤٣٧ هـ [٣] ، وكان من كبار رجال دولة الفاطميين [٤] ، ويعد أوّل من ألَّف فى هذا الفن فى مصر الإسلامية [٥] .

وحاول مؤلف « مواد البيان » أن يقنّن لفن الكتابة بوجه عام ، ولفن كتابة الإنشاء بوجه خاص ، فهو يضع القوانين ويُقعِّد القواعد التى يجب أن تُتّبع عند كتابة كل نوعٍ من أنواع الرسائل والوثائق ، كيف تبدأ وكيف يكون السياق فيها ، وكيف تُخْتم ، ثم يورد بعد كل قاعدة نماذج إيضاحية [٦] .

ومن يُطَالع كتاب « صبح الأعشى » للقلقشندى يستطيع أن يلْحظ أن مصدراً هاماً من مصادره عن نظم ديوان الرسائل فى العصر الفاطمى هو « مواد البيان » المؤلَّف فى ترتيب الكتابة للدولة الفاطمية [٧] ، مزوداً بالأمثلة المقتبسة من أصولها ، والتى تمثِّل أداة ضرورية لإنشاء مراسلات الخلفاء فى هذا الوقت [٨]

---

(١) ابن ميسر : أخبار مصر ٣٧ ، وعنه المقريزى اتعاظ الحنفا ٢ : ٢٩٦ .

(٢) الشيال ، جمال الدين : مجموعة الوثائق الفاطمية (القاهرة ١٩٥٨) ١ : ١١٤ هـ١ .

(٣) Abd al-Hamid Saleh, « Une source de Qualqaŝandi MAWAD AL-BAYAN et son auteur Ali b.Halaf», Arabica XX(1973), p. 194 .

(٤) القلقشندى : صبح الأعشى ٦ : ٤٤٠ .

(٥) الشيال : المرجع السابق ١ : ٩ .

(٦) المرجع نفسه ١ : ٩ .

(٧) القلقشندى : صبح الأعشى ١٠ : ٣٨٩ .

(٨) Abd al-Hamid Salih , op. cit.,p.195 .

ومن الكتاب نسخة فى مكتبة الفاتح باستامبول تحت رقم ٤١٢٨ تقع فى ٢٠١ ورقة كتبت فى القرن السابع الهجرى تقريباً (مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ٨٤٢ أدب) . ويقع الكتاب فى الأصل فى عشرة أبواب ، ولكن هذه النسخة تنقص البابين التاسع والعاشر ، واللذين يمكن استكمال أجزاء منهما من عند القلقشندى [١] .

٢٥ – وممّن ألّف فى الموضوع نفسه بعد ابن خَلَف ، تاج الرئاسة أمين الدين أبو القاسم على بن مُنْجب بن سليمان المعروف **بابن الصَّيْرَفى** ، أحد كتّاب ديوان الإنشاء الفاطمى ، تولى رئاسته منذ خلافة الآمر بأحكام الله إلى أن توفى فى سنة ٥٤٢ هـ [٢] . كتب ابن الصيرفى كتاب « قانون ديوان الرسائل » ليكون دستوراً فى اختيار من يؤهّل للتوظّف فى ديوان الإنشاء [٣] . ويُلاحظ أن معظم الرسائل التى وَصَلت إلينا عن العصر الفاطمى المتأخِّر من إنشاء ابن الصيرفى .

وللمقريزى مؤلَّف فى التعريف بمن وَلِىَ وظيفة الإنشاء فى مصر الإسلامية ، قال فى تعليق له على كتاب « المغرب فى حُلَى المغرب » لابن سعيد ، عند ذكر أبى منصور بشْر بن عبد الله بن سُورِين : « وقد ذكرته فيما أنا جامعه من التعريف بمن وَلِىَ وظيفة الإنشاء وكتابة السجلات فى مصر إن شاء الله ، يسَّر الله إتمامه وأعان على تبييضه وكتبه أحمد بن على المقريزى لطف الله له » [٤] ولاندرى إن كان المقريزى أتمَّ هذا الكتاب ولم يصل إلينا ، أم أن الله لم ييسّر له إتمامه .

ووَضَع ابن الصيرفى كتاباً آخراً لايقل أهمية عن كتاب « قانون ديوان الرسائل » هو « الإشارة إلى من نال الوزرة » [٥] ، وذكر فيه الوزراء المصريين فى زمن الفاطميين بدءاً من يعقوب بن كلّس وحتى المأمون البطائحى .

---

(١) راجع أيضاً الدراسة التى كتبها بونيبيكر عن كتاب « مواد البيان » Bonebakker, S.A., « A Fatimid manual for Secretaries » in Annali del Istituto Orientale di Napoli 37 (1977), pp. 295-337 .

(٢) ابن ميسر : أخبار مصر ١٣٨ ، المقريزى : اتعاظ الحنفا ٣ : ١٨٥ ، ويذهب ياقوت : معجم الأدباء ١٥ : ٧٩ إلى أنه توفى بعد سنة خمسين وخمسمائة ! . وراجع ، الشيال : المرجع السابق ١ : ٤٢ هـ ١ ، Gamal El - Din El - Shayyâl « Ibn al - Sayrafi », EI,III p. 956-57 .

(٣) نشره على بك بهجت فى مصر سنة ١٩٠٥ ، ونقله إلى الفرنسية سنة ١٩١٤ هنرى ماسيه Henri Massè « Ibn al-çairafi : Code de la Chancellerie d'Etat », BIFAO XI (1914), pp. 65-120 .

(٤) من تعليق للمقريزى على كتاب « المغرب » لابن سعيد (ابن سعيد : النجوم الزاهرة فى حُلَى القاهرة ٢٤٩ هـ ٢ .

(٥) نشره عبد الله مخلص فى مجلة المعهد الفرنسى بالقاهرة BIFAO XXV (1925), pp. 49-112 ; XXVI (1926), pp. 49-70 وعن نظام الوزارة فى العصر الفاطمى ، راجع ، محمد=

ولأبى المحاسن يوسف بن تغرى بردى كتاب « الوزراء » ، وهو من الكتب المفقودة ، يقول عند ذكر وفاة الوزير الأفضل بن بدر الجمالى : « وخلّف الأفضل من الأموال والنقود والقماش والمواشى مايُسْتحيا من ذكره كثرةً . وقد ذكرنا ذلك فى « كتاب الوزراء » وهو محل الإطناب فى الوزراء ، وليس لذكره هنا محل . والمقصود فى هذا الكتاب (أى النجوم الزاهرة) تراجم ملوك مصر لاغير ، وماعدا ذلك يكون على سبيل الاستطراد » [١] .

٢٦ – وذكر ياقوت الحموى فى معجم الأدباء [٢] أن صفى الدين الأسود (؟) عند نزول الملك الأشرف موسى بحلب عَرَض كتاباً له يُعْرف «بالتذكرة لابن مُسَيْلَمة » المعروف بالبغّاء يشتمل على قوانين الكتابة وآئين الدولة العلوية ، وأخبار ملوك مصر المتقدمين ، يقع فى اثنى عشر مجلداً . اشتراه القاضى الأكرم على بن يوسف القِفْطى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ ، ولانعرف عن هذا الكتاب أكثر من هذه الإشارة .

* * *

وإذا كانت معارفنا عن النظم الاقتصادية فى العصور الإسلامية المتقدمة قليلة ، فقد وَصَل إلينا حول نظم الخراج والأحوال المالية مؤلفان كتبا فى مطلع الدولة الأيوبية إلاّ أنهما يحويان معلومات بالغة الأهمية عن النظم الاقتصادية فى العهد الفاطمى .

٢٧ – الأول : كتاب « المِنْهَاج فى أحْكَام خَرَاج مصر » أو « المِنْهَاج فى علم الخراج » **للمَخْزُومى** ، القاضى السعيد ثقة الثقات ذو الرياستين أبو الحسين على بن القاضى المؤتمن ثقة الدولة أبى عمرو عثمان بن يوسف ، صاحب النظر فى ديوان مصر [٣] قال عنه المقريزى : « وهو كتاب جليل الفائدة » [٤] موضوعه وَصْف النظام المالى فى مصر فى آخر أيام الفاطميين ، وفى مطلع الدولة الأيوبية [٥] .

= حمدى المناوى : الوزارة والوزراء فى العصر الفاطمى (دار المعارف ١٩٧٠) .

(١) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ٥ : ٢٢٢ .

(٢) ياقوت : معجم الأدباء ١٥ : ١٠٢ .

(٣) المقريزى : الخطط ١ : ٢٧٥ و ٢ : ٤٦٠ .

(٤) المصدر نفسه ٢ : ٢٦٠ .

(٥) نقل المقريزى نصوصاً عن المخزومى فى كتاب الخطط ، راجع الخطط ١ : ١٠٣ و ١٦٩ و ٢٧٥ و ٢ : ٤٦٠ .

ومن الكتاب نسخة فى المتحف البريطانى برقم Br.Mus. Or. 23483 وقد توفر على دراستها منذ أكثر من خمسة عشر سنة المستشرق الفرنسى كلود كاهن وكتب عنها سلسلة من الأبحاث جمعها فى كتاب واحد تحت اسم « مخزوميات – دراسات فى التاريخ الاقتصادى والمالى لمصر فى العصور الوسطى » [١] إلاَّ أنّه لم يَنْشر أيّة أجزاء من المخطوطة واكتفى فقط بالإحالة إليها . ويرى كاهن أن للكتاب نسختين واحدة انتهت فى عام ٥٦٥ زمن الفاطميين ، والأخرى كتبت فى عام ٥٨١ زمن الأيوبيين .

وللفصل الذى عقده المخزومى عن الضرائب المفروضة على التجارة الخارجية قيمة خاصة ، فنحن لانملك إلى الآن معلومات عن تجارة البحر المتوسط فى مصر إلاّ عن طريق الأرشيف الإيطالى وفى الفترة بعد منتصف القرن السادس الهجرى . وساعد المخزومى على دقة المعلومات حول جباية المكوس فى الإسكندرية وضريبة الجزية على أهل الذمّة أنه تولى ديوان المجلس [٢] أكثر من مرة ، فقد كان من طبقة القضاة التى كانت الإدارة المصرية تَكِل إليهم وظائف المراجعة العليا للأعمال [٣] .

٢٨ – الثانى : كتاب « قوانين الدواوين » **لابن ممَّاتى** ، الأسعد أبو المكارم بن مهذّب الملقب بالخطير أبى سعيد المتوفى سنة ٦٠٦ هـ [٤] كان وأبوه منْ أقْبَاط مصر وأسْلما فى صَدْر الدولة الأيوبية ، وتولى ابن ممّاتى ديوان الجيش للناصر صلاح الدين الأيوبى ، وديوان الإقطاعات ثم كان ناظراً للدواوين بالديار المصرية .

وكتابه « قوانيَن الدواوين » جعله فيما يتعلّق بدواوين بمصر ورسومها وأصولها وأحوالها ومايجرى

---

(١) Cahen, Cl., « MAKHZUMIYYÁT - Etudes sur l'histoire économique et financière de l'Egypte mèdièval (Leiden, Brill 1977) .

(٢) ديوان المجلس ويعرف أيضاً بديوان التحقيق ، كانت وظيفته هى المقابلة على سائر دواوين المملكة ، وكان لايتولاّه إلاّ كاتب خبير له خِلَعٌ ومرْتبة يجلس عليها وحاجب بين يديه . (القلقشندى : صبح الأعشى ٣ : ٤٨٩ ، المقريزى : الخطط ١ : ٤٠١ واتعاظ الحنفا ٣ : ٣٩) .

(٣) Cahen, Cl., « l'Administration financière de l'Armèe fatimide d'après al - Makhzumi», JESHO XV (1972), p. 147 .

(٤) ياقوت : معجم الأدباء ٦ : ١٢٦ ، القفطى : انباه الرواه ١ : ٢٣١ – ٢٣٤ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ٢١٠ – ٢١٣ ، ابن العماد : خريدة القصر (قسم مصر) ١ : ١٠٠ ، الصفدى : الوافى بالوفيات ٩ : ١٩ – ٢٧ ، المقريزى : الخطط ٢ : ١٦٠ – ١٦١ ، Atiya, A.S., EI., art.« Ibn Mammâti » p. 886-887 .

فيها . قال المقريزى : « وهو أربعة أجزاء ضخمة ، والذى يقع فى أيدى الناس جزء واحد اختصره منه غير المصنف ، فإن ابن ممّاتى ذكر فيه أربعة آلاف ضيعة من أعمال مصر ومساحة كل ضَيْعة وقانون ريّها ومتحصّلها من عين وغلّة »[١] .

ونشر الكتاب الدكتور عزيز سوريال عطية وصدر عن الجمعية الزراعية الملكية فى سنة ١٩٤٣ ، ويقع مانشره الدكتور عطية فى جزء واحد وهو بذلك يكون مختصر الكتاب .

---

(١) المقريزى : الخطط ٢ : ١٦٠ .

٢ – المؤلفات المتأخرة
على عصر الفاطميين

تمثل المؤلفات المتأخرة قيمة كبيرة لتاريخ الفاطميين ، فهى المؤلفات التى وَصَلت إلينا كاملة تقريباً ، والتى نستطيع عن طريقها القيام بدراسة تفصيلية لتاريخ الفاطميين . وتستمدّ هذه المؤلفات قيمتها من حفْظِها لمؤلفات الفاطميين التى ضاعت عنَّا أغلب أصولِها . وقد فُقِدت أيضاً المؤلفات الخاصة بالفاطميين والتى كتبت فى العصر الأيوبى . وبذلك استمدت مؤلفات العصر المماليكى قيمتها – بالنسبة لتاريخ الفاطميين – من أنها المصدر الوحيد الجامع لدراسة هذه الفترة .

٢٩ – ويبدو أن أول هذه المؤلفات كتابٌ مجهول المؤلف عنوانه « أخبار الدولة المصرية وماجرى بين الملوك والخلفاء ، والفِتَن والحروب من أيام الآمر إلى أيام شِيرْكُوه » وقف عليه ابن الفُرَات فى مجلدٍ [١] . ومن الممكن أن يكون هذا المؤَلِّف مَعروف لبعض المؤرخين المتأخّرين ، ولكن الأمر مشكوك فيه ، ويبدو أن ابن الفرات قد نقله بطريقة شبه كاملة . ورغم أن هذا النص لايُضيف كثيراً إلى معلوماتنا التاريخية ، إلاَّ أنه يعْطى انطباعاً ، لايَرْقَى إليه الشك ، على أن صاحبه كان معاصراً لوزارة ضِرْغَام [٢] .

ولخّص المقريزى هذا النص ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، فى الخطط [٣] ومن الممكن أيضاً أن يكون هذا النص قد عُرِف لابن ميسر فى الجزء المفقود من كتابه [٤] .

وقد نشر الأستاذ كلود كاهن Claude Cahen هذا النص نقلاً عن ابن الفرات فى العدد الثامن من مجلة « الحوليات الإسلامية » سنة ١٩٦٩ [٥] .

---

(١) Cahen, Cl., BIFAO 37 (1937), 15; An. Isl. 8 (1969), p. 40.

(٢) Cahen, Cl., An. Isl. 8 (1969), p. 28.

(٣) المقريزى : الخطط ٢ : ١٢ – ١٣ .

(٤) Cahen, Cl., op. cit., p. 28 n.1.

(٥) Cahen, Cl., « Un récit inèdit du vizarat de Dirgham », An. Isl. 8 (1969), pp, 27-61.

٣٠ – والمصدر الرئيسى الذى استقى منه المؤرخون أمثال ابن الفرات والقلقشندى والمقريزى وابن تغرى بردى القسم الأهم من معلوماتهم عن النظم والرسوم الفاطمية هو كتاب « نُزْهة المُقْلَتَيْن فى أخبار الدولتين ، الفاطمية والصلاحية » **لابن الطُّوَيْر** المُرْتَضى القَيْسَرانى ، أبو محمد عبد السلام بن الحسن بن عبد السلام الفِهْرى المصرى الكاتب (٥٢٥ – ٦١٧ هـ) الذى خَدَم فى الدولة الفاطمية ثم فى دواوين الدولة الصلاحية (الأيوبية) حيث كتب الإنشاء لبهاء الدين قراقوش وكان من أكابر أهل مصر فى زمنه [١] ، وتوفى سنة ٦١٧ هـ عن اثنين وتسعين عاماً وسبعة وعشرين يوماً عن ذهنٍ حاضر وكتابة جيدة [٢] .

كتب ابن الطوير كتابه فى عهد السلطان صلاح الدين الأيوبى ، وربما قَصَد بع عَقْدَ مقارنة بين نظم ورسوم الدولتين ، وإن كانت كل النقول التى تُنْسب إليه ترْجع إلى العصر الفاطمى فقط [٣] ، حتى قال عنه أبو المحاسن : « وهو أَجْدَر بأخبار الفاطميين من غيره » [٤] .

وقسّم ابن الطوير كتابه إلى فصول لانعرف عدّتها ولاموضوعاتها إلاّ أن المقريزى ذكر فى الخطط أن عنوان الفصل العاشر من كتابه هو « ذكر هيئتهم [الخلفاء الفاطميين] فى الجلوس العام بمجلس الملك » [٥] ونقل عن ابن عبد الظاهر من فصلٍ آخر عنوانه « ذكر جلوس الخليفة فى المواليد الستة » [٦] .

٣١ – وثمة تاريخ لأحد المؤرخين السوريين الذين عاشوا فى نهاية القرن السادس الهجرى هو **عماد الدين** أبو حامد محمد بن محمد بن حامد **الأَصْفَهَانى** يحوى بعض معلومات هامة متفرقة

---

(١) الصفدى : الوافى بالوفيات (خ . أحمد الثالث) ١٨ : ١٣٧ ظ ، ابن دقماق : الإنتصار ٤ : ١٢ .

(٢) Cahen, Cl., BIFAO 37 (1937), pp. 10-14; EI., art.« Ibn at-Tuwayr », p. 985 .

(٣) راجع على سبيل المثال ، ابن الفرات : تاريخ ٢ : ٥٤ (وعنه المقريزى : اتعاظ الحنفا ٣ : ١١٢) ، ٨٧ و ٩٤ و ٣ : ١٥ و ١٨ و ٤٢ و ٤٤ ، القلقشندى : صبح الأعشى ٣ : ٤٦١ و ٤٦٩ و ٤٨٤ و ٤٨٩ و ٤٩٠ و ٥٠٤ ، المقريزى : الخطط ١ : ٤٠٩ و ٤١٣ و ٤٢٠ و ٤٢٢ و ٤٢٥ و ٤٤٠ و ٤٤ و ٤٥٥ و ٤٦١ (٢ : ٢٨) و ٤٦٣ و ٤٦٧ و ٤٦٩ و ٤٨٠ و ٤٨٤ و ٤٨٨ و ٢ : ٢٨٠ و ٢٩٠ واتعاظ الحنفا ١ : ١١٣ ، أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ٥ : ٢٤٠ – ٢٤٥ و ٢٩٣ – ٢٩٦ .

(٤) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ٥ : ٢٤١ .

(٥) المقريزى : الخطط ١ : ٣٨٦ .

(٦) المصدر نفسه ٢ : ٢٩٠ .

عنوانه – كما هو مثبت على مخطوطة استامبول – « البُسْتَان الجامع لجميع تواريخ أهل الزمان [١] » نقل عنه ابن ميسر مرة واحدة [٢] وسمَّاه « البُستان بحوادث الزمان » ، ونقل عنه أيضا ابن خلكان [٣] وابن ظهيرة [٤] وهو عندهما « البستان الجامع لتواريخ الزمان » وسماه حاجى خليفة « بستان التواريخ » [٥] . وجميعهم يجهلون اسم مؤلفه . أما الجَزَرى فقد نقل عنه وذكر أن مؤلفه هو العلاَّمة عماد الدين الأصفهانى [٦] .

ويُعْطى الكتاب انطباعاً عن تاريخ عام للإسلام ، ولكن بصورة موجزة ، مرتّب على السنين ، اهتم فيه مؤلفه فى الدرجة الأولى بتاريخ الشام ثم تاريخ مصر ، وألفّه لأحد أعيان عصره ، الذى لم يعينه ، بين سنتى ٥٩٢ و ٥٩٣ هـ .

ومن غير الممكن أن يكون هذا المؤلف هو نفسه العماد الأصْفَهَانى الكاتب المشهور ، فلم يذْكر له أحد ممن ترجم له كتاباً بهذا العنوان ، كما أنه ليس له أى مؤلَّف تحت عنوان آخر يمكن أن يشتمل على مضمون هذا الكتاب ، وأخيراً فإن أسلوب هذا الكتاب – الذى يميل إلى الإيجاز وعدم العناية باختيار الألفاظ – يختلف تماما عن ماهو معروف عن أسلوب العماد المنمق [٧] .

ولعل من الأخبار الهامة التى انفرد بذكرها خبر مصير الإمام الطيب بن الآمر بأحكام الله الفاطمى ، واعتقاد بعض المصريين فى إمامته [٨] .

---

(١) منه مخطوطة واحدة محفوظة فى مكتبة أحمد الثالث باستامبول تحت رقم ٢٩٥٩ تقع فى ٢١٤ ورقة كتبت سنة ٧٤٤ هـ (مصورة فى مهد المخطوطات العربية برقم ٨٧ تاريخ) وانظر صورة لصفحة غلافها عند صلاح الدين المنجد : الكتاب العربى المخطوط إلى القرن العاشر الهجرى (القاهرة) ، معهد المخطوطات العربية ١٩٦٠) لوحة رقم ٦٩ .

ونشر الأستاذ كلود كاهن قسماً من هذا الكتاب يبدأ بحوادث سنة ٥٠١ Cahen, Cl.,« Une chronique syrienne du VI/XII ciècle » BEO t. VII-VIII (1937-38), pp.113-158 .

(٢) ابن ميسر : أخبار مصر ١٠٥ (وقارن المقريزى : اتعاظ الحنفا ٣ : ١١١) .

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان ٢٦٨ .

(٤) ابن ظهيرة : الفضائل الباهرة ١٤ .

(٥) حاجى خليفة : كشف الظنون ١ : ٢٤٣ .

(٦) Cahen, Cl., BIFAO 37 (1937), p. 8 .

(٧) Cahen, Cl. BEO t.VII (1937-38) p.114.

(٨) Ibid.p.121-122 ، أيمن فؤاد سيد : المرجع السابق ٩٩ – ١٠٠ .

٣٢ – أما المؤرخ الشيعى ابن أبى طىّ ، يحيى بن حميد بن ظافر بن النجّار بن على بن عبد الله الحلبى (٥٧٥ – نحو ٦٣٠ هـ) [١] ، الذى كانت مؤلفاته مصدراً هاماً لابن أبى شامة وابن الفرات والمقريزى ، فلا نعرف عنه الشيء الكثير . وكل مانعرفه عنه هو ماكتبه معاصره ياقوت الحموى فى معجم الأدباء ، وهو من الأقسام الساقطة من الكتاب ، ومن حسن الحظ أن حفظه لنا الصفدى فى الوافى بالوفيات وابن شاكر الكتبى فى فوات الوفيات [٢] . وكان ابن أبى طىّ يتعيّش من نسخ الكتب قال ياقوت : وقد جعل التصنيف حانوته ، ومنه مكسبه وقوته ، وأكثر تصانيفه قطع فيها الطريق وأخاف السبيل ، يأخذ كتاباً قد أتْعَب العلماء فيه خواطرهم فيقدم فيه أو يؤخر أو يزيد قليلا أو يختصر ، ويخلق له اسماً غريباً وينتحله انتحالاً » [٣] وعلى ذلك فإن كثيراً من الكتب التى تنسب إليه من الصعب تحقيق نسبتها كما أن عناوين هذه الكتب لاتتفق دائماً معماينقله عنه المتأخرون .

وبما أنه لم يَصِل إلينا شيء من مؤلفاته التاريخية ، فنحن نعتمد على مانقله عنه المتأخرون أمثال أبى شامة – الذى يرجع إليه باستمرار فيما يخص عصر الناصر صلاح الدين [٤] – وابن خلكان وابن الفرات والمقريزى . ولاتُعيننا النقول الموجودة عندهم على تحديد أسماء كتبه التى نقلوا عنها . ورغم أن الصفدى نسب إليه كتاباً فى تاريخ مصر [٥] ، إلاَّ أن النقول التى عند ابن خلكان والمقريزى الخاصة بمصر ، لاتحدد تحديدا دقيقا عنوان كتابه . أما ابن الفرات فهو الوحيد الذى سجّل عنوان كتابه وهو

---

(١) الصفدى : الوافى بالوفيات (مخطوطة السليمانية رقم ٨٤٢)ورقة ٣٠ و ابن شاكر : فوات الوفيات ٤ : ٢٦٩ – ٣٧١ وراجع ، Cahen, Cl., « Une chronique chi'ite au temps des Croisades », dans Comptes rendues des Scéances de l'Académie des Inscriptions, 1935 pp. 258-69; La Syrie du Nord au temps des croisades , Damas 1940, p. 55, BiFAO XXXVII (1937), p. 19 n.2; Gibb, the sources for the history of Saladin , dans Speculem XXV (1950), M.H.M. Ahmad, Some notes on arabic historiography during the Zengid and Ayyubid periodes dans Historians of the Middle East, London 1962, pp. 79-97 , Cahen, EI ., art. «Ibn Abi Tayyi'»,III p. 715 . السيد الباز العرينى : مؤرخو الحروب الصليبية (القاهرة ١٩٦٠) ٢٣٤ – ٢٣٦ ، نظير حسان سعداوى : المؤرخون المعاصرون لصلاح الدين (القاهرة ١٩٦٢) ٣ – ٦ .

(٢) الصفدى : الوافى بالوفيات – خ ٣٠ ، ابن شاكر : فوات الوفيات ٤ : ٢٦٩ – ٢٧١ .

(٣) الصفدى : الوافى – خ ٣٠ و ، ابن شاكر : الفوات ٤ : ٢٦٩ .

(٤) محمد حلمى محمد أحمد : مقدمة الروضتين لأبى شامة ٣١ .

(٥) الصفدى : الوافى بالوفيات ١ : ٤٩ .

« مَعَادِن الذهب فى تاريخ الملوك والخُلَفاء وذوى الرُّتَب » [١] ونقل عنه . وهو يوحى بأنه من ناحية تاريخ عام للعالم الإسلامى ، ومن ناحية أخرى حوليات محلية لمدينة حلب [٢] ، مسقط رأسه . ويبدو أن هذا الكتاب هو المقصود بالإشارة عند المؤرخين فيما يختص بالعصر الفاطمى !

٣٣ — ووضع القاضى جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف **القِفْطى** المتوفى سنة ٦٤٦ هـ — صاحب التصانيف المعروفة [٣] — كتاباً فى تاريخ مصر ، لم يصل إلينا عنوانه « أخبار مصر منذ ابتدائها إلى أيام صلاح الدين » فى ستّة مجلدات [٤] وإذا علمنا أن القفطى كان مغرماً بالكتب حريصاً على تتبعها وجمعها وكانت له مكتبة قُصِد بها من الآفاق [٥] . أدركنا قيمة المعلومات التى كان من الممكن أن يحتوى عليها هذا الكتاب ، الذى نقل عنه أبو المحاسن فى مواضع متفرقة [٦] .

٣٤ — ولعل أول مؤلف كتب تاريخاً للقاهرة هو الشريف جمال الدين أبو جعفر **محمد بن عبد العزيز** بن أبى القاسم **الإدريسى الحسنى** المتوفى سنة ٦٤٩ هـ — أحد أدارسة المغرب الأقصى الذين انتقلوا إلى مصر — ذكرابن سعيد أنه لقيه بالقاهرة واستفاد منه نكتاً فى أنساب الأشراف ، وأخبره أنه صنَّف « تاريخاً للقاهرة » كان لايزال يشتغل به حين لقيه [٧] . هذا بينما يذكر الأُدْفُوِى ويتابعه فى ذلك السيوطى [٨] أن مؤلِّف تاريخ القاهرة هو ابنه جعفر بن محمد بن عبد العزيز المتوفى سنة ٦٩٦ هـ . وينسبان ومعهما الصفدى وحاجى خليفة كتاباً آخر لمحمد بن عبد العزيز لم يذكره ابن سعيد عنوانه «المفيد فى ذكر من كان بالصعيد» نقل عنه الأدفوى عن طريق الحافظ اليغمورى [٩] .

---

(١) ابن الفرات : تاريخ الدول والملوك (مخطوطة فينا) ٣ : ١٨ ، ١٩ ، ٤ : ٦١ .

(٢) Cahen, Cl., «La Syrie du Nord àl'époque du Croisades», Paris 1940, p. 55-56

(٣) راجع عنه ، محمد أبو الفضل إبرهيم : مقدمة كتاب انباه الرواه على انباه النحاة (القاهرة ، دار الكتب المصرية ١٩٥٠) ، Dietrich, A., EI. art., «Ibn al-Kifti»III, p. 864

(٤) ياقوت : معجم الأدباء ١٥ : ١٨٧ ، الأدفوى : الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد (القاهرة ١٩٦٦) ٤٣٧ .

(٥) ابن شاكر الكتبى : فوات الوفيات ٣ : ١١٨ .

(٦) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ٤ : ٣٧ و ٧١ و ١١٥ ، ابن أيبك : كنز الدرر ٦ : ١٣٨ .

(٧) ابن سعيد : النجوم الزاهرة ٢١٢ — ٢١٣ ، وراجع مصطفى جواد : بقية الأدراسة فى مصر والمقريزى : اتعاظ الحنفا ١ : ١٧ .

(٨) الأدفوى : الطالع السعيد ٥٣٥ ، السيوطى : حسن المحاضرة ١ : ٢٦٥ .

(٩) الأفودى : الطالع السعيد ٥٣٥ ، الصفدى : الوافى بالوفيات ١ : ٢٤٩ ، السيوطى : حسن المحاضرة ١ : ٢٦٥ ، حاجى خليفة : كشف الظنون ١٧٧٧ .

وفى مكتبة مانشستر كتاب للإدريسى الأب كتبه سنة ٦٢٣ هـ عنوانه « أنوار علو الأجرام فى الكشف عن أسرار الأهرام » [١] وهو غير معروف عند من ترجموا له .

ويوجد كتاب آخر فى تاريخ القاهرة لشخص يدعى أبا الحسن الكاتب لم أستطع تحديده أكثر من ذلك [٢] !

* * *

٣٥ – وقبل أن أستطرد فى تناول كتب التاريخ السياسى يحسن أن أشير إلى كتب التراجم المصرية ، وهى قليلة ، لعلّ أقدمها « تاريخ الصحابة الذين نزلوا مصر » لمحمد بن الربيع الجيزى المتوفى سنة ٣٢٤ هـ [٣] وقَفَ عليه السيوطى ، وقال عنه : أوْرد فيه مائة ونيفاً وأربعين رجلاً مع أحاديثهم ومارواه أهل مصر ، ففاته جماعة لم يذْكرهم ، ذَكَر بعضهم ابن عبد الحكم فى فتوح مصر ، وابن يونس فى تاريخ مصر ، وابن سعد فى طبقاته » [٤] . وقد ضمّن السيوطى هذا الكتاب فى كتابه « حسن المحاضرة » واستدرك عليه مافاته من ابن عبد الحكم وابن يونس وابن سعد والذهبى ، وميَّز ماضمّه إليه بحرف (ك) وسمّاه « درّ السحابة فيمن دَخَل مصر من الصحابة » ، وزادت تراجمه على ثلاثمائة ترجمة ، وفرغ من تحريره يوم الأحد مستهل المحرم سنة ثمان وثمانين وثمانمائة . [٥] .

٣٦ – ومن أهم كتب التراجم المصرية مؤلفات أبى سعيد عبد الرحمن بن أحمد **ابن يونس** الصدفى المتوفى سنة ٣٤٧ هـ [٦] ، فهو من أئمة علم التاريخ ، روى عنه ابن مَنْدَة وعبد الواحد بن

---

(١) Paris B.N.2274(Manch 262 ; 667) ومنه نسخة أخرى عثر عليها فى أحد بيوتات بغداد القديمة (مصطفى جواد : بقية الأدراسة فى مصر) .

(٢) الصفدى : الوافى بالوفيات ١ : ٤٩ .

(٣) السيوطى : حسن المحاضرة ١ : ٣ و ١٦٦ .

(٤) السيوطى : حسن المحاضرة ١ : ٣ – ٤ و ١٦٦ – ٢٥٤ .

(٥) المصدر نفسه ١ : ١٦٦ و ٢٥٤ .

(٦) راجع ترجمته عند ، ابن الطحان : تاريخ علماء أهل مصر ٢٦ ب ، الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ٦ : ٧٥ ، ياقوت : معجم البلدان ٢ : ١٥٥ و ٤ : ٧٧ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ٣ : ١٣٧ – ١٣٨ ، الذهبى : تذكرة الحفاظ ٨٩٨ – ٨٩٩ ، الصفدى : الوافى بالوفيات – خ ١٨ : ٣٧ ظ ٣٨ ظ ، ابن شاكر : فوات الوفيات ٢ : ٢٦٨ – ٢٧٠ ، السمعانى : الأنساب ٣٥٠ ب ;Sezgin, F., GAS I, 357 Rosenthal, F.,EI., art « Ibn Yûnus »,III p. 994 .

محمد البلخى وجماعة من الرحّالة ، وله كلام فى الجرح والتعديل يدلّ على بصره بالرجال ومعرفته بالعِلَل [١] .

صَنَع ابن يونس لمصر تاريخين : « تاريخ مصر » أو « تاريخ المصريين » وهو أكبر ، و« تاريخ مصر المختص بالغرباء » أو « تاريخ الغرباء الذين قدموا مصر » وهو صغير يشتمل على ذكر الغرباء والواردين عليها [٢] . وميّز ابن حجر العسقلانى بين الكتابين بأنه إذا قيل تاريخ ابن يونس فالمقصود « تاريخ مصر » [٣] .

ولانعرف كيف كان ترتيب كتابى ابن يونس ، أهُوَ على الحروف أم السنين أم الطبقات ؟ ولكن يبدو من أحد النقول عنه أنه اتّبع طريقة الترتيب على المدن مما جعله يكرّر بعض التراجم كأن يذْكر صاحب الترجمة فى البغداديين ثم يذكره فى الكوفيين ، وهذا يتعلّق فقط بكتاب الغرباء . كما يدل أحد النصوص التى اقتبَسها ابن حجر من تاريخ ابن يونس أنه بدأه بمقدمة [٤] ولكن لايمكننا معرفة محتواها بدقة [٥] .

وتدلّ المقتطفات التى أوْرَدها من نقلوا عن ابن يونس أنه تناول فى كتابيه رجال الحديث من أهل مصر والواردين عليها ممن حدّثوا بها مع ذكر كناهم ونِسْبتهم ومدنهم ورحلتهم وجرْحِهم وتعديلهم وبعض صفاتهم وأخلاقهم ومصنفاتهم ومروياتهم وتواريخ وفياتهم ومواضعها وأحياناً موالدهم ، ومن تولى منهم القضاء وبعْض الوظائف الأخرى كالحِسْبة والطراز [٦] ، كما أوْرَد قليلاً من الشعر خلال بعض التراجم [٧] .

واقتبس من « تاريخ مصر » كل من ابن عساكر والخطيب البغدادى وابن ماكولا والسمعانى والقفطى والذهبى والسبكى والمقريزى وابن حجر والسيوطى والمَقَّرى والسخاوى ، أما كتاب

---

(١) الصفدى : الوافى ١٨ : ٣٨ ظ ، ابن شاكر : فوات ٢ : ٢٦٨ .

(٢) الصفدى : الوافى ١٨ : ٣٧ ظ ، ٣٨ ظ ، ابن شاكر : فوات ٢ : ٢٦٨ ، الكندى : الولاة والقضاة ٥٥٠ .

(٣) ابن حجر : تهذيب ٢ : ٤٥٤ .

(٤) ابن حجر : تهذيب التهذيب ٦ : ١٩٥ .

(٥) أكرم ضياء العمرى : موارد الخطيب فى تاريخ بغداد (رسالة دكتوراه بكلية آداب جامعة عين شمس) ٢٩٢ .

(٦) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ١١ : ٣٧٨ و ٤٢٣ .

(٧) المصدر نفسه ٧ : ١٠ وراجع أكرم العمرى : المرجع السابق ٢٩٣ .

« الغرباء » فاقتبس منه كل من ابن عساكر والسمعانى والخطيب والمقريزى وابن حجر [١] .

وأحْصى أكرم العمرى أن الخطيب البغدادى اقتبس من ابن يونس فى ١١٧ موضعاً منها ٨ مواضع نقلها مباشرة من كتابيه « تاريخ مصر » و « تاريخ الغرباء » بلَفْظ : « ذكره فى تاريخه » [٢] و « ذكر فى الغرباء الذين حدّثوا بمصر » [٣] ، أما معظم المقتطفات فقد أوْردها من طريق محمد بن على الصورى ، و محمد بن عبد الرحمن الأزدى وعبد الواحد بن محمد بن سرور ، وأورد ٩٥ نصاً صرّح فى بعضها أنها من « كتاب الغرباء » الذى سمعه الصورى من الأزدى [٤] . وكان محمد بن على الصورى قد كتب نسخة من « تاريخ مصر » بخطه وقعت لابن ماكولا فنقل عنها فى الإكمال [٥] .

ويفيدنا ابن يونس عن بداية الدراسات الفقهية فى مصر بحيث نستطيع أن نعتبر أول دراسات فقهية بمعنى الكلمة تلك التى ظهرت أثناء حركة الجمع والتأليف ، ومؤلفوا هذه الدراسات هم من متأخرى الصحابة . وقد ذكر لنا ابن يونس مثالاً ممتازاً يوضح ذلك ، فقد كان التلاميذ يروون عن عبد الله بن عمرو بن العاص (ولد قبل الهجرة وتوفى ٦٥ هـ) ومنهم حسين ابن شُفَىّ بن مانع الأصبحى (ت ١٢٩ هـ) الذى روى عنه فى مصر كتابين أحدهما بعنوان : « قضى رسول الله ﷺ فى كذا ، وقال رسول الله ﷺ كذا » ، والكتاب الآخر بعنوان « مايكون من أحداث إلى يوم القيامة . [٦]

٣٧ — ووضع أبو القاسم يحيى بن على بن الطحّان الحضرمى المتوفى سنة ٤١٦ هـ [٧] كتاباً ذيّل به تاريخ ابن يونس ، ألّفه بعد سنة ٤١١ هـ وذكر فيه العلماء المصريين والذين قدموا إلى مصر فى الفترة مابين سنتى ٣٤٠ و ٤١٠ هـ وعنوان كتابه كما جاء على مخطوطة الظاهرية « تاريخ علماء أهل مصر » وهو مرتّب على حروف المعجم مع مراعاة الحرف الأول من الإسم فقط ، واتبع مؤلفه فيه

---

(١) أكرم العمرى : المرجع السابق ٢٩٣ .

(٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ٦ : ٧٥ .

(٣) المصدر نفسه ٤ : ٢٨٧ و ٦ : ٢٢ — ٢٣ و ٣٦٢ .

(٣) المصدر نفسه ٤ : ٢٨٧ و ٦ : ٢٢ — ٢٣.

(٥) مقدمة عبد الرحمن المعلمى للإكمال ١ : ٤٠ ، وأكرم العمرى : موارد الخطيب البغدادى ٢٩١ .

(٦) المقريزى : الخطط ٢ : ٣٣٢ .

(٧) ابن الحبال : وفيات المصريين ٣٢٠ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ٣ : ٢٢٣ ، Brock., GAL SI, 571

الاختصار الشديد فهو يذكر اسم الرجل وشيخه و أحياناً يسوق عنه رواية ، ويختم بقوله « حدّثونا عنه » ونادراً مايذكر تاريخ ميلاد أو وفاة من يترجم له . ومن الكتاب نسخة فى المكتبة الظاهرية بدمشق برقم ١١٦ مجاميع تاريخ [١] .

ويبدو أن ابن الطحّان وضع كتابين مثل ابن يونس ، أحدهما فى المصريين والآخر فى الغرباء . فنقل عنه ابن حجر ، فى ترجمة أبى طاهر الذهلى ، قائلا : « وفى كتاب الغرباء لابن الطحان أنه مات سنة ثمان وسنين وهو غلط من الناسخ ، فابن الطحّان ثَبْت ، وقال : « كان ثقة ثبتاً سمعت منه » [٢] . وقال فى موضع آخر فى ترجمة محمد بن موسى السرخسى : « قلت أخلّ بذكره أبو سعيد بن يونس فى تاريخ الغرباء الذين قدموا مصر ، واستدرك ابن الطحان فى ذيله لكنه اختصره جداً فلم يزد على أن قال : محمد بن موسى السرخسى كان قدم على قضاء مصر حكى عنه » [٣] .

وكان فى حوزة كمال الدين ابن العديم نسخة من كتاب ابن الطحان فنقل عنه فى أكثر من موضع من كتابه « بغية الطلب » قال : « وقرأت فى كتاب أبى القاسم يحيى الحضرمى ، الذى ذيّل به تاريخ أبى سعيد بن يونس ، وذكر فيه من دخل مصر من الغرباء » [٤] وأورد فى أحد المواضع سلسلة رواته قال : « حدثنا ابن رشيق قال حدّثنا سعيد بن هاشم الطبرانى ، قال حدثنا أحمد بن محمد الطبرانى ، قال حدثنى أبى قال : كنت جالساً عند أحمد طولون ذات يوم ... » [٥] ، وفى موضع آخر نقل عنه قوله : « وقال الحضرمى : سمعت محمد بن الحسن بن محمد بن يحيى يقول : سمعت أبا يعقوب بن صيفون الرجل الصالح يقول : كان لى صديق بالمعافر ...» [٦] .

ويلاحظ أن أكثر التراجم التى أوردها ابن الطحان مهملة فى كتب التاريخ المعروفة ، كما يكشف كتابه عن تراجم لعلماء مصريين مجهولين .

ولم أجد ذكراً للتراجم التى أوردها ابن العديم أو ابن حجر فى النسخة التى وصلت إلينا من

---

[١] انظر ، يوسف العش : مجلة المجمع العلمى العربى ١٦ (١٩٤١) ٣٢١ - ٣٢٩ .

[٢] الكندى : الولاة والقضاة (عن رفع الإصر) ٥٨٥ .

[٣] المصدر نفسه ٥٥٠ .

[٤] ابن العديم : بغية الطلب (مخ . أحمد الثالث) ١ : ٤٦ ظ ، ١٧١ و ، ١٧٢ و ، ١٧٢ ظ ، ٤ : ١٠٩ ظ .

[٥] المصدر نفسه ١ : ١٧٢ و .

[٦] المصدر نفسه ١ : ١٧٢ ظ .

تاريخ ابن الطحان مما يدل على أنها ذيله الخاص بالمصريين ، بينما لم يصل إلينا كتابه الذى جعله للغرباء الواردين على مصر .

٣٨ – وثمة قائمة سجّل فيها المحدّث المصرى الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن سعيد بن عبد الله النعمانى المعروف بالحبّال المتوفى سنة ٤٨٢ هـ [١] « وفيات المصريين فى العهد الفاطمى » [٢] ، كتب بها إلى محدّث دمشق الكبير ابن الأكْفَانى ، بدأها بذكر وفيات المصريين من سنة ٣٧٥هـ وانتهى فيها إلى سنة ٤٥٦ هـ .

وكان الحبّال ثقة حجةً ثبْتا ورعاً خيراً . قال محمد بن طاهر الحافظ : « كان شيخنا الحبّال لايُخْرِج أصله من يده إلاّ بحضوره ، يدفع الجزء إلى الطالب فيكتب منه قدر جلوسه . وكان له بأكثر كتبه نسخ عدّة ، ولم أر أحداً أشدّ أخذاً منه ، ولاأكثر كتباً منه » [٣] « وكان يتعانى التجارة فى الكتب ، ولهذا حصل عنده من الأصول والأجزاء مالا يوصف كثْرة » [٤] .

وتعدّ هذه القائمة مصدراً كبير الأهمية للتعرف على رجال السنة فى مصر فى زمن الفاطميين ، فقد كان الفاطميون « قد منعوه من الرواية وأخافوه وتهدّدوه فلم ينتشر من حديثه كثير شيء » [٥] ، وكان منعه من التحديث بعد سنة ست وسبعين وأربعمائة [٦] .

ونقل عن مؤلَّف الحبَّال كل من : القفطى والذَّهبى وابن حَجَر وأبى المحَاسِن .

٣٩ – وفى أواخر عصر الفاطميين ألّف الحافظ أبى طاهر السِّلَفى ، عماد الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم الأصفهانى المتوفى سنة ٥٧٦ هـ [٧] كتابه « معجم السَّفَر » [٨]

---

(١) ولد سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة وتوفى عن واحد وتسعين عاماً (انظر ترجمته عند ، ابن ميسر : أخبار مصر ٢ : ٥٠ – ٥١ (وعنه المقريزى : اتعاظ الحنفا ٢ : ٣٢٦ وفيه أن وفاته سنة ٤٨٣) ، الذهبى : تذكرة الحفاظ (الهند ١٣٧٦) ١١٩١ – ١١٩٦ والعبر فى خبر من غير ٣ : ٣٠٠ – ٣٠١ ، الصفدى : الوافى بالوفيات ٥ : ٣٥٥ ،المقريزى : المقفى الكبير (مخ السليمية) ، أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ٥ : ١٢٩ ، ابن العماد : شذرات الذهب ٣ : ٣٦٦ . السيوطى : حسن المحاضرة ١ : ٣٥٣ – ٣٥٤ .

(٢) نشرها الدكتور صلاح الدين المنجد فى مجلة معهد المخطوطات العربية ٢(١٩٥٦) ٢٨٦ – ٣٣٨ .

(٣) الذهبى : تذكرة الحفاظ ١١٩٣ .

(٤) المصدر نفسه ١١٩٢ .

(٥) المصدر نفسه ١١٩٢ .

(٦) المصدر نفسه ١١٩٤ .

(٧) سبط ابن الجوزى : مرآة الزمان ٨ : ٣٦١ – ٣٦٢ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ١٠٥ – ١٠٧ ، السبكى : طبقات الشافعية الكبرى ٦ : ٣٢ – ٤٤ ، الصفدى : الوافى بالوفيات ٧ : ١٥٣ – ٣٥٦ ، الذهبى : تذكرة الحفاظ ١٢٩٨ – ١٣٠٤ ، أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ٦ : ٨٨ ، ابن العماد : الشذارات ٤ : ٢٥٥ .

(٨) وهو معجم لشيوخه فيما عدى شيوخ بغداد وأصبهان

أَلَّفه وهو مقيم بالإسكندرية فى مدرسته التى أقامها له الوزير الفاطمى العادل بن السَّلار [١] ، ذكر فيه من ورد عليه بها من الشيوخ والعلماء من مختلف البلاد ورتّبه على حروف المعجم ، واتّبع فيه منهج المحدّثين . وبالكتاب ذكر لكثير من المصريين ، [٢] وهو من أمهات المصادر والوثائق لتاريخ مصر الفاطمية والأيوبية ، وتاريخ الحركة الفكرية بمصر أثناء القرن السادس الهجرى .

٤٠ – وللقاضى الرشيد أبى بكر محمد بن عبد العظيم بن عبد القوى ابن عبد الله **المُنْذِرِى** [٣] وَلَد شيخ الإسلام الحافظ المؤرخ زكى الدين المنذرى ، كتاباً على حروف المعجم عنوانه « تاريخ مصر » نحا فيه منحى الخطيب البغدادى فى « تاريخ بغداد » وتوفى شاباً سنة ٦٤٤ هـ . قال ابن سعيد : « عاجلته المنية وهو لم يبرز من كامه ولا انتهى إلى تمامه ، فمات شاباً ...وكان سببُ موته أنه استدعى إلى جبّ فيه فرنج قد مات أحدهم ، ليشهد بموته ومعاينته فدلّوه فى الجب فلما طلع منه مرض من حينه ومات . وأبوه الآن عالم القاهرة فى الحديث ومعرفة الرجال . وكنت بالقاهرة لما مات وذلك سنة أربع وأربعين وستمائة » [٤] .

وضمّن ابن سعيد كتابه نصوصاً كثيرة نقلها عن الرشيد ابن عبد العظيم المُنْذِرى بلفظ : « وتذاكرت فى شأنه [أى الأسعد بن ممّاتى] مع الرشيد بن عبد العظيم صاحب « تاريخ مصر » فأخبرنى أنه كان له أملاك بالقاهرة ، وبها كانت سكناه » [٥] أو « أنشدنى له الرشيد بن عبد العظيم صاحب « تاريخ مصر » [٦] أو « وأخبرنى الرشيد بن عبد العظيم » [٧] .

---

(١) أقام العادل بن السَّلار وزير الظافر الفاطمى له هذه المدرسة «رغْم مخالفته لهم فى المذهب وقلة مبالاته بهم فى أمر الدين» (الوافى ٧ : ٣٥٤) .

(٢) من الكتاب نسخة مصورة بدار الكتب المصرية برقم ٣٩٣٢ تاريخ عن أصل كتب فى القرن السابع الهجرى (مصورة بمعهد المخطوطات برقم ١ تاريخ مصنف غير مفهرس) ، وأخرى كتبت سنة ١٢٣٩ هـ نقلا عن أوراق السلفى محفوظة بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة برقم ١٧٦ حديث (مصورة بمعهد المخطوطات برقم ٢٣٤ تاريخ و ٢٠٣٧ تاريخ) ونشر أمبرتور ريتزيتانو « أخباراً عن بعض مسلمى صقلية الذين ترجم لهم السلفى فى معجم السفر » فى حوليات كلية الآداب جامعة عين شمس ٣ (١٩٥٥) ٤٩ – ١١٢ .

(٣) ترجمته عند ابن سعيد : النجوم الزاهرة ٣٦٤ ، الصفدى : الوافى بالوفيات ٣ : ٢٦٤ – ٢٦٥ .

(٤) ابن سعيد : النجوم ٣٦٤ .

(٥) المصدر نفسه ٢٧٢ .

(٦) ابن سعيد : النجوم الزاهرة ٢٦٣ ، ٣٠٤ ، ٣١٢ ، ٣٢٦ .

(٧) المصدر نفسه ٣٣٥ ، ٣٤٧ .

٤١ – ووَضَع الحافظ قطب الدين عبد الكريم بن عبد النور الحلبى [١] المتوفى سنة ٧٣٥ هـ كتاباً فى تراجم المصريين عنوانه « أخبار مصر » لم يبيّض منه سوى المحمدين فى أربعة مجلدات ، اعتمد عليه كثيراً ابن حجر فى « رفع الإصر » [٢] ، وكانت عند تلميذه الحافظ شمس الدين السخاوى بعض مجلدات من مسودته تبلغ العشر [٣] .

٤٢ – أما أهم كتب التراجم المصرية فكتاب « المُقَفَّى الكبير » لمؤرخ مصر الكبير التَقِى الْمَقْرِيزِى المتوفى سنة ٨٤٥ هـ ، ويعرف أيضاً « بالُمقَفَّى فى تراجم أهل مصر والواردين عليها » قال أبو المحاسن : « ذكر لى رحمه الله قال : لو كَمُل هذا التاريخ على ماأختاره لجاوز الثمانين مجلداً » [٤] أنجز منه المقريزى على ماذكر السخاوى ستة عشر مجلداً [٥] .

ووصل إلينا من هذا الكتاب الهام خمسة مجلدات . مجلد يحوى التراجم من أول الكتاب إلى نهاية حرف الخاء كتب بعد وفاة المؤلف بزمن قصير محفوظ فى المكتبة السليمية باستامبول برقم ٤٩٦ (مصور فى معهد المخطوطات برقم ٥١٠ تاريخ) . وأربع مجلدات كلها بخط المقريزى الأول فى المكتبة الأهلية بباريس برقم ٢١٤٤ ، فيه بعض تراجم حرف العين (مصور فى دار الكتب المُصرية برقم ٥٣٧٢ تاريخ وبمعهد المخطوطات فيما لم يفهرس) . والمجلدات الثلاثة الأخرى فى مكتبة ليدن برقم ١٣٦٦ وتحوى تراجم المحمدين (مصورة فى معهد المخطوطات برقم ١٣٤٦ تاريخ وفى دار الكتب المصرية برقم ٥٣٧٢ تاريخ) .

* * *

٤٣ – ونأتى الآن إلى أهم مصدر لدراسة تاريخ الفاطميين المتأخرين وهو « أخبار مصر » لتاج الدين أبى عبد الله محمد بن على بن يوسف بن جَلَبْ رَاغِب المعروف بابن مُيَسَّر والمتوفى سنة

---

(١) المقريزى : السلوك ج ٢ ق٢ ص ٣٨٨ ، أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ٩ : ٣٦١ ، السيوطى : حسن المحاضرة ١ : ٣٥٨ ، ابن العماد : شذرات الذهب ٦ : ١١٠ .

(٢) ابن حجر : رفع الإصر عن قضاة مصر ١ : ٢ .

(٣) السخاوى : الإعلان بالتوبيخ ١٣١ .

(٤) أبو المحاسن : المنهل الصافى ١ : ٣٩٧ .

(٥) السخاوى : المصدر السابق ١٣١ والضوء اللامع ٢ : ٢٢ والتبر المسبوك ٢٣ .

٦٧٧ هـ [١] . تذكر المصادر أن مؤلفه أراد أن يجعله كالذيل على كتاب « أخبار مصر » للمُسَبِّحى ولكن بصورة أكثر تحديداً من طريقة المسبحى [٢] . وكما ضاع عنّا أغلب كتاب المسبحى ، فإنه لم يصل إلينا من تاريخ ابن ميسر إلاّ جزء وحيد غير تام وفى صورة مختصرة هى انتقاء لتقى الدين المقريزى من تاريخ ابن ميسر أتمَّة فى سنة ٨١٤ هـ . وقد ذكر السخاوى أن الكتاب كان كاملاً فى وقته فى مجلدين أولهما عند المحب بن الأمانة ، وثانيهما عند البدر الشاذلى [٣] .

وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه كان المصدر الأساسى الذى استقى منه مؤرخو عصر المماليك ، وخاصة النويرى والمقريزى ، غالب معلوماتهم عن تاريخ الفاطميين المتأخرين .

ومن السهل أن نحصل على المعلومات الناقصة من هذا الكتاب عن طريق مؤلّفين أولهما ابن ظافر الأزدى ، الذى استعمل تقريباً نفس المصادر التى استعملها ابن ميسر . والثانى شهاب الدين النويرى المتوفى فى سنة ٧٣٣ هـ والذى اعتمد تماما على ابن ميسر وهو يكتب تاريخ الفاطميين فى موسوعته « نهاية الأرب » بما فى ذلك الأجزاء التى لم تصل إلينا ، وحَرَص على تسجيل فضل ابن ميسر عندما ترجم له فقال عنه : « وكان فاضلاً وجَمَع تاريخاً لمصر وقد نقلت عنه مواضع فيما سَلَف من كتابنا هذا » [٤] ويمكننا القول أن النويرى فيما يخص تاريخ الفاطميين المتأخرين – عدا الأخبار التى نقلها عن ابن الأثير – نجد أخباره تَتْبَع بدقة تاريخ ابن ميسر [٥] . كما يجعلنا نؤكد أن ابن ميسر وصل بكتابه إلى العهد الأيوبى بل إلى صدر دولة المماليك .

ووصل إلينا تاريخ ابن ميسر فى مخطوطة واحدة مثْبتٌ عليها أنها الجزء الثانى من تاريخ مصر لابن مُيَسّر ، وقد تبين لى أنها ليست الجزء الثانى بتمامه ، ولكنها نسخة من مقتطفات من الكتاب

---

(١) النويرى : نهاية الأرب (مخ . دار الكتب رقم ٥٥١ معارف عامة) ٢٨ : ٢٩٨ – ٣٩٩ ، الصفدى : الوافى بالوفيات ٤ : ١٨٨ ، ابن شاكر : عيون التواريخ (مخ . دار الكتب رقم ٩٤٩ تاريخ) ١١ : ١٤٣ ، ابن الفرات : تاريخ الدول والملوك (حققه قسطنطين زريق – بيروت ١٩٤٢) ٧ : ١٢٧ ، المقريزى : المقفى الكبير (مخ . ليدن رقم ١٣٦٦) ٢ : ١٧٤ ، أبو المحاسن : المنهل الصافى (مخ . باريس رقم ٢٠٧٢) ٥ : ١٧٧ ب ، الشيال : مجموعة الوثائق الفاطمية ٧٨ – ٧٩ هـ ٢ .، Brock., GAL SI, 574; Cahen,Cl., BIFAO. XXXVII (1937-38) pp.24-25; EI.,art.«Ibn Muyassar»III, p.918 ومقدمة المنتقى من أخبار مصر لابن ميسر بتحقيقنا .

(٢) أنظر أعلاه رقم ٩ .

(٣) السخاوى : الإعلان بالتوبيخ ١٣١ .

(٤) النويرى : نهاية الأرب – خ ٢٨ : ٣٩٨ – ٣٩٩ .

(٥) Cahen, Cl., BIFAO XXXVII (1937-38) p.3; EI. art.« Ibn Muyassar » III, 918 .

انتقاها المقريزى المؤرخ سنة ٨١٤ هـ ، واستعان بها فى ثلاثة من مؤلفاته هى : اتعاظ الحنفا والخِطَط والمقفى الكبير . وهذه النسخة محفوظة فى المكتبة الأهلية بباريس تحت رقم Paris B.N. arabe 1688 وهى تحوى الحوادث من سنة ٤٣٩ هـ إلى سنة ٥٥٣ هـ وسقطت منها حوادث السنوات ٥٠٢ – ٥١٤ هـ التى استعيض عنها بنص مقحم لسد هذا السقط يحوى حوادث السنوات من ٣٦٢ – ٣٦٥ و ٣٨١ – ٣٩٠ هـ وهى ليست من الكتاب بل نقلها المقريزى عن ابن زولاق والمسبحى .

أما مصادر ابن ميسر كما حقّقتها فترجع إلى كتاب الذخائر والتحف ، وتاريخ القاضى زكى الدين الدمشقى ، وكتاب البستان الجامع ، ومعجم السفر للسلفى ، وتاريخ ابن الأثير ، وذلك بالإضافة إلى تاريخ ابن المأمون وتاريخ المحنّك [١] .

وكان المستشرق الفرنسى هنرى ماسيه قد نشر هذا الكتاب فى سنة ١٩١٩ ضمن مطبوعات المعهد العلمى الفونسى بالقاهرة ، طبعة يسَّرت تداول الكتاب دون ضبط أخباره ودراسة منهجه ومصادره والتعليق عليه . ولما كنت قد نشرت كتاب « أخبار مصر » للمسبحى رأيت أنْ أعيد نشر كتاب ابن ميسر لتكتمل لنا بذلك حلقة فى مصادر تاريخ مصر الفاطمية وقدمت له بدراسة وافية مع التعليق على أخباره ومقابلتها على مصادرها المختلفة ، وصدر عن المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة سنة ١٩٨١ [٢] .

٤٤ – ومن أهم المصادر التى تعرضت لتاريخ الفاطميين المتأخرين كتاب « الروضتين فى أخبار الدولتين » [٣] **لأبى شامة** ، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسى الدمشقى المتوفى سنة ٦٦٥ هـ [٤] وترجع قيمة هذا الكتاب إلى النقول والاقتباسات التى ضمها أبو شامة بمهارة

---

(١) راجع المقدمة التى قدمت بها لنشرتى لتاريخ ابن ميسر .

(٢) المنتقى من أخبار مصر لابن ميسر ، انتقاه تقى الدين المقريزى سنة ٨١٤ هـ (المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة ١٩٨١) .

(٣) طبع فى مصر فى جزأين سنة ١٢٨٧ هـ ، ثم حققه الدكتور محمد حلمى محمد أحمد ونشر قسمين منه فى القاهرة سنة ١٩٥٦ و ١٩٦٢ .

(٤) فوات الوفيات ٢ : ٢٦٩ – ٢٧١ ، الصفدى : الوافى بالوفيات – خ ١٨ : ٣٩ ظ – ٤١و ، الذيل على الروضتين ٣٧ – ٤٥ ، تذكرة الحفاظ ١٤٦٠ ، السبكى : طبقات الشافعية الكبرى ٨ : ١٦٥ – ١٦٨ ، Hilmy Ahmad, EI., art.« Abu Shàma » I, 154 .

فائقة واستطاع أن يؤلّف منها كتاباً تاريخيا يعالج الفترة من العهد النورى (حوالى سنة ٥٤٠ هـ) إلى وفاة صلاح الدين الأيوبى (حوالى سنة ٥٨٩ هـ) وهما الدولتان اللتين قصدهما بعنوان كتابه : الدولة النورية ، والدولة الصلاحية .

وقد اعتمد أبو شامة فيما يخص خلافة الفاطميين المتأخرين على أسامة بن منقذ وعمارة اليمنى والقاضى الفاضل وبوجه خاص على تاريخ يحيى بن أبى طىّ المفقود ، وزوّد كتابه بالكثير من الوثائق الأصلية التى ذكرها فى مواضع كثيرة لتوثيق تاريخه ، وهذا مما يضفى على كتابه قيمة أخرى .

٤٥ – ويُعَد كتاب « وَفَيَات الأعيان وأنباء الزمان » [١] لشمس الدين أبى العباس أحمد بن محمد بن أبى بكر المعروف **بابن خَلِّكَان** المتوفى سنة ٦٨١ هـ [٢] من أهم مصادر تاريخ الفاطميين ، سواء فى المغرب أو مصر أو الشام أو الحجاز . فرغم أن الكتاب كتاب تراجم فى المقام الأول ، إلاّ أن كثيراً من تراجمه نصوصاً تاريخية ذات قيمة كبيرة ، وذلك لاعتماده على مصادر أصلية كثيرة فُقِد بعضُها ، ولم يُنْشَر بعضها الآخر ، حتى أن أبا المحاسن بن تغرى بردى اعتمد عليه كثيراً – بالإضافة إلى سبط ابن الجوزى والذهبى – وهو يكتب تراجم الخلفاء الفاطميين فى النجوم الزاهرة [٣] . والتزم ابن خلكان فى هذا الكتاب – الذى جعله على حروف المعجم – أن لايذكر إلاَّ من وقف على تاريخ وفاته [٤] . ولاتقف أهمية كتاب ابن خلكان بالنسبة لمصر على عصر الفاطميين فقط ؟ بل حوى كتابه معلومات هامة عن عصرى الطولونيين والإخشيديين ثم الأيوبيين ترجع أيضاً لاعتماده على مصادر كثيرة معاصرة لأحداث هذه الفترات .

---

[١] نشر هذا الكتاب أكثر من مرة ، كما ترجمه دى سلان إلى الإنجليزية فى أربعة أجزاء (باريس – لندن ١٨٤٣) ، ووضع Wustenfeld دراسة عن مصادر ابن خلكان نشرها فى جوتنجن سنة ١٨٣٧ . وأحدث نشرات هذا الكتاب هى نشرة الدكتور إحسان عباس فى ثمانية مجلدات (بيروت ٦٨ – ١٩٧١) .

[٢] المقريزى : المقفى (مخ . السليمية) ١٣١ و – ١٣١ ظ ، ابن شاكر : فوات الوفيات ١ : ١١٠ – ٩٨ ، الصفدى : الوافى بالوفيات ٧ : ٣٠٨ – ٣١٦ ومقدمة إحسان عباس للجزء السابع من الوفيات Fuck, EI., art. Ibn Khallikân II, 856 المنجد : أعلام التاريخ والجغرافيا عند العرب (بيروت ١٩٥٩) ١ : ١١٥ – ١٤٣ .

[٣] أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ٤ : ١٢١ و ١٧٩ و ١٩١ ، ٢٤٧ ، .....

[٤] ابن خلكان : وفيات الأعيان ٣ : ٣٨٣ ، ٧ : ٣١ .

٤٦ – أما كتاب « المُغْرِب فى حُلَى المغرب » لعلى بن موسى بن **سعيد المغربى** المتوفى سنة ٦٨٥ هـ [١] فهو من أشمل تواريخ مصر الإسلامية حتى عصر مؤلفه الذى اعتمد فيه على مصادر أصلية كثيرة بالنقل الكامل أحياناً وبالتلخيص أحياناً أخرى ، فحفظ لنا بذلك نصوصاً هامة لابن الداية وابن زولاق والروزبارى وابن مهذب وغيرهم ممن ضاعت أصولهم اليوم [٢] .

ويمتاز كتاب ابن سعيد بما احتوى عليه من تراجم ونماذج من نثر وشعر المصريين حتى عصره . ونظراً لأنه أندلسى الأصل فقد استهواه أن يصف القاهرة والفسطاط على عهده ، وقد نقل عنه المقريزى ، تقريباً غالب وصفه للقاهرة [٣] .

وألَّف ابن سعيد هذا الكتاب وأهداه لخزانة الصاحب كمال الدين ابن العديم – صاحب تاريخ حلب – الذى يسَّر له الاستفادة من خزانة كتبه العامرة . كما كان هو نفسه كثير الترددِ على الوراَّقين بمصر وخبيراً بأسواق الكتب على عهده عارفا بمواضعها .

* * *

وإذا ماانتهينا إلى مؤلفات عصر سلاطين المماليك – وهى كثيرة – نجد أن من أهم هذه المؤلفات التى تناولت تاريخ الفاطميين فى مصر كتاب « نهاية الأرب فى فنون الأدب » لشهاب الدين **النويرى** المتوفى سنة ٧٣٣ هـ [٤] وكتاب « كنز الدرر وجامع الغرر » **لابن أيبك الدوادارى** المتوفى سنة ٧٣٦ هـ [٥] ، وكتاب « تاريخ الدول والملوك » **لابن الفُرَات** المتوفى سنة ٨٠٨ هـ ، والذى تميَّز باعتماده على مصادر أصلية لم تصل إلينا مثل تاريخ يحيى بن أبى طىّ الشيعى ، وتاريخ ابن الطُوَيْر .

(١) ابن شاكر : فوات الوفيات ٣ : ١٠٣ – ١٠٦ ، المقرى : نفح الطيب ٢ : ٢٦٢ – ٢٩٠ ، Pellat, Ch., EI., art. «Ibn Sa'id al - Maghribi », III p. 950-51 .

(٢) راجع مقدمة الدكتور زكى محمد حسن لكتاب المغرب لابن سعيد (القاهرة ، جامعة فؤاد الأول ١٩٥٠) .

(٣) المقريزى : الخطط ١ : ٣٣٦ – ٣٦٧ .

(٤) خاصة الجزء السادس والعشرين من مصورة دار الكتب المصرية رقم ٥٤٩ معارف عامة .

(٥) الجزء السادس وعنوانه « الدرة المضية فى أخبار الدولة الفاطمية » نشره صلاح الدين المنجد (القاهرة ، المعهد الألمانى للآثار ١٩٦٠) .

أما كتاب « صبح الأعشى فى صناعة الإنشا » **للقلقشندى** المتوفى سنة ٨٢١ هـ فهو من أهم الكتب التى تمدنا بمعلومات عن نظم ورسوم القصر الفاطمى وأدب الكتابة الديوانية فى زمن الفاطميين ، كذلك كتاب « النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة » **لأبى المحاسن** يوسف بن **تغرى بردى** المتوفى سنة ٨٧٣ هـ .

٤٧ – أما أشْمل مؤلفات عصر المماليك التى حفظت لنا تاريخ الفاطميين فهى مؤلفات **المَقْريزى** ، تقى الدين أحمد بن على المتوفى سنة ٨٤٥ هـ [١] فقد اعتمد على أغلب المصادر السابق الإشارة إليها سواء بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر .

ويأتى فى مقدمة مؤلفات المقريزى كتاب « المواعظ والاعتبار فى ذِكْر الخِطَط والآثار » [٢] الذى عرّف فيه تعريفاً مفصلاً بكل مايتصل بمسقط رأسه القاهرة ، بحيث لم يترك أثراً أو مؤسسة إلاّ وصفها بدقة متناهية ، مع الإشارة إلى الحوادث الهامة التى اقترنت به ، وحياة الأمراء والكبراء الذين باشروا بناءه . ويبدو من مخطوطة للخطط بخط المقريزى محفوظة فى مكتبة خزينة باستامبول أنه قَصَد بكتابه هذا فى أول الأمر أن يتحدث عن خطط وآثار القاهرة الفاطمية وما أدخل عليها من تعديلات وزيادات فى العصور اللاحقة [٣] .

وبمراجعة سريعة لكتاب الخطط نلحظ أن المقريزى حفظ لنا نقولاً ضخمة وبالغة الأهمية لمؤلفين ضاعت عنّا نصوصهم تقريباً إلاّ مابقى منها فى كتب المتأخرين ، مما يجعل من الأهمية

---

(١) انظر ، أبا المحاسن : المنهل الصافى ١ : ٣٩٤ – ٤٠٠ ، السخاوى : الضوء اللامع ٢ : ٢١ – ٢٥ والتبر المسبوك ٢١ – ٢٤ ، محمد مصطفى زيادة : المؤرخون فى مصر فى القرن الخامس عشر الميلادى ٦ – ١٧ ، محمد عبد الله عنان : مؤرخو مصر الإسلامية ٨٥ – ١٠٤ ، كراتشكوفسكى : تاريخ الأدب الجغرافى العربى ٢ : ٤٧٦ ، Brock., GAL,II,47 (38),S II, 36;EI., art « Maqrîzî » p. 186 ومجموعة من العلماء « دراسات عن المقريزى » (القاهرة ١٩٧١) .

(٢) نشر هذا الكتاب فى بولاق سنة ١٢٧٠ هـ (وأعيد طبعه بالأوفست فى بغداد وبيروت) ، ونشر فى مطبعة النيل فى مصر سنة ١٣٢٤ – ١٣١٦ هـ ، وبدار الشعب سنة ١٩٦٣ ونقل كازانوفا إلى الفرنسية نحو ثلاثة أرباع الجزء الأول من طبعة بولاق (مطبوعات المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة) ، ثم بدأ فييت فى نشره نشرة علمية سنة ١٩١١ ولكنه توقف فى سنة ١٩٢٧ ولم يتم الجزء الأول من طبعة بولاق (المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة ١٩١١ – ١٩٢٧) .

(٣) Sayyid, A.F.,« Remarques sur la composition du Hitat de Maqrîzî dápres un manuscrit autographe » dans « Hommages à la mémoire de Serge Sauneron » Vol II (IFAO 1979) pp. 231-258 .

تخصيص دراسة تحليلية لمصادر المقريزى فى الخطط فرغم أن المستشرق الإنجليزى جست R. Guest كتب مقالاً عن المؤلفين والكتب المذكورة فى خطط المقريزى إلاّ أنها لاتفى بالغرض المطلوب ، ولاتزيد عن أن تكون سرداً بأسماء هذه الكتب وليست دراسة تحليلية لها [١] .

وقد خصّ المقريزى تاريخ الفاطميين فى مصر بكتاب مستقل فى سلسلة كتبه التى أراد أن يجعل منها تاريخاً سياسياً متصل الحلقات لمصر من الفتح العربى وحتى عصره ، هو كتاب « اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا » الذى لم يكن معروفاً منه إلاّ قسمه الأول فقط الذى ينتهى بخلافة العزيز بالله الفاطمى ومحفوظ فى مكتبه غوطا تحت رقم ١٦٥٢ ، ونشر مرتين فى ليبتسج سنة ١٩٠٩ بتحقيق Hugo Bunz ، ثم فى القاهرة سنة ١٩٤٨ بتحقيق الدكتور جمال الدين الشيّال رحمه الله . ثم كان للبروفيسير كلود كاهن فضل اكتشاف نسخة كاملة من هذا الكتاب سنة ١٩٣٦ فى مكتبة أحمد الثالث طوب قبوسراى باستامبول تحت رقم ٣٠١٣ [٢] ولم يُستْفد من هذه المخطوطة استفادة كاملة إلاّ بعد أن تم نشرها فى مصر سنة ١٩٧٣ [٣] .

وإذا كان المقريزى قد حَرَص على عَزْو كل نقل ذكره فى كتابه الخطط إلى الكتاب الذى نقل منه « ليخلص من عهدته ويبرأ من جريرته » [٤] إلاّ أنه لم يهتم كثيراً باتباع هذه القاعدة فى كتاب « اتعاظ الحنفا » فأغفل فى كثير من المواضع الإشارة إلى مصادره ، وقد تنبه إلى ذلك شمس الدين السخاوى فقال عنه : « إن المقريزى كان كثير الاعتماد على إغفال الإشارة إلى من يَنْقِل عنه فيما يُخْبر به مما يتعلق بالتاريخ ونحوه من غير إفْصَاح بالنقل على عادته »[٥] وفى هذا بعض التحامل من السخاوى على المقريزى .

---

(١) Guest, R., «A list of Writers, Books and other Authorities mentioned by al-Maqrîzî in his Khitat», JRAS (1902), pp. 103-125.

(٢) Cahen, Cl., « Les chroniques arabes concernant la Syrie, l'Egypte et la Mésopotamie », REI, 10 (1936) p.352 ; BiFAO XXXVII (1937) p. 27.

(٣) نشرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الجزء الأول سنة ١٩٦٧ بتحقيق الدكتور جمال الدين الشيّال ، الثانى والثالث سنتى ١٩٧١ و ١٩٧٣ بتحقيق الدكتور محمد حلمى محمد أحمد .

(٤) المقريزى : الخطط ١ : ٤ .

(٥) السخاوى : التبرالمسبوك ١٠٣ .

وعن إغفال المقريزى الإشارة إلى مصادره ، انظر : =

وأستطيع أن أقرر أن كتاب الاتعاظ يكوّن مجموع الكتب الخاصة بتاريخ الفاطميين فى مصر ، وهذا شيء طبيعى فقد حرص المقريزى على نقل كل خبر من مصادره الأصلية الموثوق بها فلم يكن أمامه إلاّ الاعتماد على هذه المصادر كل فى الفترة التى اهتم بها وعاصرها .

وهكذا فإننا ندين للمَقْريزى ،شيخ مؤرخى مصر الإسلامية ، بكثيرٍ من معارفنا عن تاريخ الدولة الفاطمية فى مصر .

= Casanova, « Histoire de la description de la Citadelle du Caire », MMAFC T. VI , Paris 1897, p. 667; Wiet, G.,« Kindi et Maqrîzî » BIFAO XII (1915) pp. 61-71 ، زيادة : مقدمة السلوك للمقريزى . ج ١ ق ١ صفحة ى ، الشيال : مقدمة اتعاظ الحنفا ١ : ٢٦ .

قصيدة الغريب

عن

جعفر بن بشّار الأسدي

رواية

الكميت بن زيد الأسدي

تحقيق

الدكتور حسين نصّار

عميد كلية الآداب - جامعة القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

أقدم للقارئ فى هذا العمل قصيدة فريدة : فريدة فى وجودها لأننى لم أعرف لها غير نسخة وحيدة قديمة الخط تقتنيها دار الكتب المصرية مع مجموعة رسائل أخرى تحت رقم ١٩٠ مجاميع م ، وفريدة فى نوعها فى زمنها .

والمخطوطة تسميها « قصيدة الغريب » وتعلن أنها من نظم جعفر بن بشار الأسدى ، ومن رواية الكميت بن زيد الأسدى . ولا يقف الأمر عند هذا بل تؤكد القصيدة نفسها فى أبياتها الأولى والأخيرة نسبتها إلى مؤلفها .

والمؤلف مجهول ، لم أعثر على اسمه فيما رجعت إليه من مراجع ولكن الراوية معروف كل المعرفة ، فهو الكميت بن زيد بن خنيس الأسدى ، الشاعر الأموى العصر ، الشيعى المذهب ، ولد سنة ٦٠ هـ ، ومات سنة ١٢٦ ، وخلف للأدب العربى هاشمياته المشهورة إضافة إلى ديوان من الشعر .

ولن أترجم له ، فقد فعل ذلك كثيرون : فصّلوا وأجملوا ، مما يغنينى عن تكرار الترجمة فى عملى الصغير ولكننى أود أن أقف عند أمور معينة فى حياته وأعماله .

يهمنا أن الكميت كان راوية للشعر القديم والمعاصر ، وصفه بذلك الأصمعى الراوية الأشهر[١] ، وتؤكده قصته مع نصيب . قال اليزيدى فى أماليه[٢] : « اجتمع الكميت ونصيب فى حمام . فقال الكميت لنصيب : أنشدنى قصيدتك :

بزينب ألمم قبل أن يرحل الركب وقل إن تملينا فما ملك القلب

---

(١) فحولة الشعراء ٤٦ .

(٢) ٨٠ .

فقال : والله ماأحفظها قال : ولكنى أحفظها ، أفأنشدك إياها قال : نعم . فابتدأ الكميت ينشده ، وهو يبكى » . فإن هذه الأقوال وأمثالها تجعلنا نطمئن إلى أن مابين أيدينا من عمل غير غريب عن الكميت .

ثم تتوالى الأخبار عن اهتمام الكميت باللغة عامة والغريب خاصة . قال الأصمعى[١] : « الكميت تعلم النحو ... فتعلم الغريب » . وقال السيوطى فى المزهر[٢] : « كان يأخذ لغته أخذا من أفواه الأعراب من سكان الأمصار » . وقال الزجاجى فى مجالس العلماء[٣] : « شهد الكميت الجمعة بمسجد الجامع فأحاط به علماء أهل الكوفة ، فيهم حماد والطرماح . فجعلوا يسألون ، فكان لايُسأل عن حرف إلا كأنه ممثَّل بين عينيه » .

وقال أبو الفرج فى الأغانى[٤] : « عالم بلغات العرب » . وإذن فالكميت لم يقنع بما عرف من اللغة العربية ، وسعى إلى معرفة مزيد منها ، ومن الغريب خاصة ، فبحث عن الأعراب الذين يدخلون بلدته ، وإلى الأعراب المشهورين فيها مثل العجاج ورؤبه ، وإلى كل من ظن أن طلبته عنده ، وأخذ عنه .

ولم يقصد الكميت إلى الأخذ المجرد بل كان راغبا فى استعمال الغريب ، فيما نظمه من شعر ، حتى قال فيه أبو عكرمة الضبى[٥] : « لولا شعر الكميت لم يكن للغة ترجمان ، ولا للبيان لسان » . تدفعنا هذه الأخبار وأمثالها إلى أن نطمئن إلى أن مابين أيدينا من عمل يمكن أن يصدر عن الكميت .

ويبقى أمر أخير ، هو عمل الكميت . فقد اشتغل بتعليم الصبيان ، رآه خلف الأحمر يفعل ذلك فى مسجد الكوفة[٦] ، وذكره التوحيدى مع الذين اشتهروا بالتعليم فى العصر الأموى كالحجاج ابن يوسف ، وعبد الحميد بن يحيى ، والضحاك بن مزاحم ، وغيرهم[٧] .

---

(١) فحولة الشعراء ٤٦ .
(٢) ٢ : ٣٣٩ — ٤٠ .
(٣) ٢١٦ .
(٤) ١٦ : ٣٢٨ .
(٥) شرح شواهد المغنى للسيوطى ٣٧ .
(٦) فحولة الشعراء ٤٦ . الأغانى ١٦ : ٣٢٨ .
(٧) البصائر والذخائر : جـ ١ ق ٢ ص ٤٤ .

وطبيعى أن إنسانا يمارس التعليم ، ويهوى الغريب ، ويسعى وراء إدخاله فى شعره ، طبيعى أن يعنى برواية قصيدة مثل التى أحققها وأنشرها فى هذا الكتاب . بل إننى أذهب إلى أبعد من ذلك وأزعم أن القصيدة ليست من رواية الكميت وإنما من نظمه . نظمها لأغراض تعليمية خالصة ، ورأى ألا يضع اسمه عليها لبعدها عن الصورة الفنية فى غالب الأمر . وعندما أراد أن ينسبها ابتكر شخصا من قبيلته أخرجها باسمه ، دون أن يكون له وجود حق .

وترمى القصيدة إلى أن يعرف حافظها قدرا من الألفاظ الغريبة فى اللغة العربية . وقد سلكت مسلكا ساذجا لتفعل ذلك . فقد أتت بهذه الألفاظ منظومة فى قصيدة من بحر الهزج ، التزمت قافية واحدة هى اللام الساكنة ، دون ترتيب معين . حقا جمع ناظمها أحيانا المترادفات معا ، كما نرى فى الأبيات ٢ ، ٣ ، ١٠ .. الخ ولكنه لم يلتزم ذلك .

والشىء الذى حرص عليه حرصا شديدا هو أن ييسر حفظ القصيدة فراعى القيم الصوتية التى تفعل ذلك . وأظهر ماراعاه أن يجمع فى البيت الواحد الألفاظ ذات الجرس الواحد مااستطاع إلى ذلك سبيلا . ولم يكتف بذلك أحيانا بل أبعد فأتى بالألفاظ المتجانسة كما نرى فى الأبيات (١ ، ٢ ، ٥ ، ٨ ، ١١) . وأحيانا كرر اللفظ الواحد ذا المعانى المتعددة كما نرى فى الأبيات (١٣ ، ١٧ ، ٣٠، ٨٥ ، ٩٩) أو الألفاظ المأخوذة من مادة واحدة كما نرى فى البيت ١٧ .

وعند دراسة الألفاظ التى أدخلها فى قصيدته نجد قدرا صغيرا منها لانستطيع أن نصفه بالغرابة مثل المهمل والصيت والمُغْفَل والخِيم . وقد وجدت أغلبية الألفاظ فى المعاجم المعروفة . ولكننى لم أجد عددا منها فيما رجعت إليه . وقد رجحت تحريف بعضه ، وتركت بعضه الآخر دون تعليق لعدم وصولى إلى شىء بصدده . ووجدت عددا منها استعمله الكميت فى ديوانه المعروف فأثبتُّه .

وتحتوى المخطوطة على شرح لقدر كبير من الألفاظ دون أن تنسبه إلى الكميت أو غيره من الرواة والشراح . وقد وجدت أغلب هذه الشروح فى المعاجم المعروفة . ولكننى لم أجد بعضها ، ورجحتْ لدىّ صحة عدد منها ، وتحريف عدد آخر . وشرحت أنا ما أهمله الشارح من ألفاظ . ولما كان الشارح لا يأتى إلا بمعنى واحد لكل لفظ ، وكان الإتيان بالمعانى المختلفة أمرا مرهقا وقليل النفع

ولا يتسق مع هدف القصيدة ، فقد اكتفيت بإيراد معنى واحد ، راعيت فى أكثره أن يكون معنى غريبا ، وإلا فالمعنى المناسب مع بقية ألفاظ البيت أو أحد ألفاظه ولست على يقين أن ما أوردته من معان كان فى خلد الشاعر عندما نظم قصيدته ، ولكننى أرجو ألا يكون بعيداً عنه كل البعد .

* * *

تلك هى القصيدة التى أقدمها للمكتبه العربية ، غير أننى أوثر أن أسميها المنظومة ، فهى ليست من الشعر الفنى ، وليست من الشعر التعليمى الذى يخلط بين الفن والتعليم مثل أغلب شعر أبان بن عبد الحميد اللاحقى وأبى العتاهية ومن جاء بعدهما . وإنما هى منظومة ، تورد حقائق علمية لاشأن للوجدان الفنى بها ، وإنما شأنها شأن ألفية ابن مالك وأمثالها من المنظومات العلمية .

وإذا صح ذلك ، فإنى أقدم للمكتبة أقدم منظومة علمية فى الأدب العربى ، فإن مانظمه العجاج ورؤبة من أراجيز تعاصر منظومة الكميت تختلف عنها . حقا لايقرأ الإنسان فى أراجيز رؤبة حتى يشعر شعورا واضحا بأنه اتخذ لنفسه وظيفة غريبة هى صياغة الألفاظ والأساليب ، والإتيان بكل غريب شاذ منها حتى يرضى ذوق اللغويين وحاجتهم . وحقا أصبحت بعض أراجيزه هو وأبيه ، كأنها متون لغوية للحفظ[١] . ولكن يبقى الخلاف واضحا بين رجزهما ومنظومة الكميت . فإنهما لم يتجاهلا الشعور الإنسانى ولا جردا رجزهما منه كما فعل هو . ولذلك أعد رجزهما عملا فنيا ، على حين أعد أهزوجته منظمومة علمية .

حسين نصار

---

[١] د . شوقى ضيف : التطور والتجديد فى الشعر الأموى ٣١٨ .

كشاف الرموز

ع = العين للخليل بن أحمد
ج = الجمهرة لابن دريد
م = المحكم لابن سيده
ص = الصحاح للجوهرى
ق = القاموس المحيط للفيروزابادى
تك = التكملة للصغانى .
ل = لسان العرب لابن منظور
تا = تاج العروس للزبيدى
مع = المعرَّب للجواليقى

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه العون والعصمة والتوفيق

قصيدة الغريب

عن جعفر بن بشار الأسدى

رواية الكميت بن زيد الأسدى

لَقــد قال الفتــى جَعْفَــ ـرُ قولا ليس بالمُشْكــلْ [١]
ولم يزلِ ابـــن بشار قديما - جعفرٌ - مِقْــول
وفيمـا قال غَرْو ليــ ـس يُشْكل عند من يعقل [٢]
ومــازالت بنـــو أسد تصول بمنطـــقٍ يَفْصل
ومُرْهفــةٍ بها تَفْــرى الــ ـجماجــم وقْعُها يَقْصل [٣]
وأرمــاحٍ كأشطــان الـ ـقلـــيب لهاذِمٍ تَعْسل [٤]
ومجدٍ باذخ صعب الــ ـمرام محلَّــق عُدْمــل [٥]
فقال ، وليس ذو العلم الـ ـمُدِلُّ به كمــن يجهــل :

---

(١) فى البيت ضرورة عدم تنوين العلم دون مقتض ، وهى ضرورة أقبح من صرف الممنوع من الصرف . وعلل العروضيون ذلك بأن الأصل فى الأسماء كلها الصرف ، وإنما يمنع ما يمنع منها لعلل . ومن ثم فصرف الممنوع عودة به إلى الأصل فى أمثاله ، ومنع المصروف لا استناد فيه إلى شىء غير الضرورة ، و« مفاعيلن » فى الهزج يدخلها الكفّ فتصير « مفاعل » .

(٢) الغرو : العجب .

(٣) مرهفة : سيوف حادة . تفرى : تقطع قطعا عجيبا ، وفى الأصل : تقرى . القصل : قطع الشىء عامة ، أو قطعه من الوسط .

(٤) أشطان : جمع شطن ، وهو الحبل الطويل الشديد الفتل . القليب : البئر . اللهاذم : الحادة القاطعة . عسل الرمح : اشتد اهتزازه .

(٥) عدمل : قديم .

١ – أَبِنْ لِى مَا الحِظَاءُ ، وما الـ ـفَظَاءُ مَعًا ، وَمَا الْغِرْيَلْ

الحظاء : سِهَامٌ صِغَارٌ تكونُ للصّبيان يلعبُون بها ، الواحدُ حُظْوٌ ، ويقال : حظوةٌ . والفظاء – فيما ذكر – : هو الرَّحم . والغِرْيَل : زَبَدُ أفواهِ الدّوابِ إذَا اختلط بالماءِ فى الحوض .

٢ – وَمَاالخاظِى ، وما الباظِى وَمَا الزّلماءُ ، وَالثَّيْتَلْ

الخاظِى : المُمتلىءُ مِن اللحْم . والبَاظِى : الذى يَكادُ يَتفتَّقُ مِن الشحم ، والزلماءُ : الأُنثى من الوُعُول ، ويُقال : الأُنثى من الصقور . والثَّيْتل : الوَعِل .

٣ – ومَا الآجالُ ، والطِّرْبَال ، وَالمِنْوالُ ، والنَّوْفَلْ

الطِّرْبال : بناءٌ يُبنَى فى الصحراءِ يُجعَلُ علما . والمنوال : الكثيرُ العَطِيّةِ . والمنوال أيضا : خشبَةُ الحائك . والمِنْوال أيضا : الحائك . والنَّوفل : الكثير العطاءِ الجوادُ . والنَّوفل : البَحرُ .

---

١ – الحظاء : ج١/٦٢/١ ، ص ، م ، ق ، ل ، تا : وضبطوا حظوة بالضم والفتح ، ولم يذكروا حظو .

الفظاء : ل ق ، تا وصرحوا أن كراعا حكاه مقصورا يكتب بالياء وفسروه بأنه ماء الرحم .

الغريل : م ١/٢٩٠/٥ ، ل ، ج ١/٣٩٧/٢ ، ٢/٣٥٣/٣ ، ق ، ص ، تا . ولم يذكر أحدهم المعنى المذكور ، وأقرب المعانى إليه : الماء الخاثر الكثير الحمأة ، ومخاط كل ذى حافر (ق – تا) .

٢ – الخاظى : م ١٧٥/٥ ، ج ١/٢٠٨/٣ ، ل ، ق ، ص ، تا .

الباظى ج ١/٢٠٨/٣ ، ل ، ق ، ص ، تا .

الزلماء ج ٢/١٧/٣ ، ل : وذكر أن كراعا هو الذى أورد هذا المعنى . ق ، تا .

الثيتل ج ٢/٢/٢ ، ص ، ل ، ق ، تا . ووردت فى الأصل بالتاء خطأ .

٣ – الآجال : ص ١٦٣١ ج ١/٢٢٧/٣ ، ل ، ق ، تا : وهى جمع إجل ، بكسر فسكون ، وهو القطيع من بقر الوحش .

الطربال : ل ، ق ، ص ، ج ٢/٣٠٧/٣ ، ٢/٣٦٠/٣ ، ٢/٢٨٦/٣ ، تا .

المنوال : ل ، ق ، ص ، ج ٢/١٧٦/٣ ، ٢/٤١٩/٣ ، تا : ولم يوردوا معنى الكثير العطاء ، والصيغة إحدى صيغ المبالغة ، وذكر ص ، ق ، ل ، تا معنى الحائك وخشبته .

النوفل : ل ، ق ، ص ، ج ٢/٣٢٢/٢ ، ٢/١٥٩/٣ ، ٢/٣٥٩/٣ ، تا وصرح ابن سيده أن العلماء لم يصرحوا بهذا المعنى بأن يقولوا : النوفل : البحر . ولكن أبا عمرو قال : هو اليَمّ والقَلَمَّس والنوفل ، والمُهْرُقان والدَّأماء ، وخُضارة ، والأخضر ، والعيْلم ، والخَسيف .

٤ — وَمَـا التَّهْتـاةُ ، والقِيقـا ةُ ، وَالْعِزهَـاةُ ، وَ الجرْوَل

التَّهتاة : الرَّجُل الجَبان . والتَّهاتِهُ : الجُبناءُ . والقِيقاةُ : الأَرضُ الواسِعَةُ . والعِزهَاة : الذى لايُحبُّ اللهو وَلَا النساءَ ، وقال بَعضهم : عِزْهًى ، كما ترى .

٥ — وَمَا الحَقْلُ ، وَمَـا الجَفْـلُ وَمَـا الطَّلَّـةُ ، وَ الحَوْقَـلْ

الحَقلُ : مَكانُ الزرع قبل أن يُحصَد . والجَفْلُ : ضَفْع الفيل ، أى رَوْثه . والجفلُ : النَّملُ ، فيما زعَم . و الطلةُ : المرأة العجوز ، وكلّ امرأةٍ طلّةٌ . والحوقل : الشيخ الكبيرُ .

٦ — ومَـا المَقْلَـةُ والثُّمْلَـةُ والنَّملَـةُ والمُـبْسَل

الثُّملَةُ : ممايُؤكل ويُشرَبُ . وَ النملَةُ : الرجل ينزل بالقوم فيخرجون فى سَفر ويُخلِّفونَهُ فى الحيِّ فيذَبحُون له وَيُكرمونَهُ كل أهل بَيتٍ نوائبَ عليهم . فإذا قالوا : على من التَّيِمةُ اليوم ؟ فيقال : على آل فلان ، فالرَّجعَة عليهم ، هى النملة ، والذبيحة هى التيمَةُ .

---

٤ — التهتاة : لم أجدها فى المعاجم ، ولعلها محرفة عن النهناه ، وإن لم أجدها فى المعاجم ، غير أن فيها نهنهه عن الأمر فتَنَهْنه : كفه وزجره فكفّ .

القيقاة : ج ١/١٦٤/١ ، م ٦ ٢٨٣/٢ ، ق ، ل ، ص ، تا : وذكروا فيها القيقاءة أيضا ، وفسروهما بالأرض الغليظة أو المكان الظاهر الغليظ الكثير الحجارة المتناثرة التى لاتكاد تستطيع أن تمشى فيها ولاتقدر أن تحفرها .

العزهاة والعزهى ع ١١٥/١ ، ج ٣/١٠/١ ، ٢/٤٧٠/٣ ، م ١/٦١/١ ، ق ، ل ، ص ، تا .

الجرول : الحجارة أو الحجارة مع الشجر أو الحجارة ملء كف الرجل إلى ما أطاق أن يحمل : ل ، ق ، ص ، تا .

٥ — الحقل م ٣/١/١ ، ق ، ل ، ص ، تا .

الجفل : ق ، ل ، تا : وهو بكسر الجيم وفتحها .

الطلة : ج ١/١٠٨/٢ ، ٣/١١٧/٢ ، ق ، ص ، تا .

الحوقل : م ٣/٢/١ ، ق ، ل ، ص ، تا

٦ — المقلة : حصاة القسم توضع فى الإناء ليعرف قدر مايسقى كل واحد منهم عند قلة الماء فى الصحارى ج ٢/١٦٣/٣ ، ٢/٣٤٧/٣ ، م ٦ ٢/٢٧١/٢ ، ق ، ل ، ص ، تا .

الثملة : البقية من الطعام والشراب فى البطن : ج ١/٣١٩/٣ ، ق ، ل ، ص ، تا .

النملة : لم أجدها ، وأرجع أنها الثملة ، فالثمل — محركة : الإقامة والمكث ، كالثمل بسكون الميم والثمول . والثمال ككتاب : الغياث الذى يقوم بأمر القوم .

والتيمة : الشاة تذبح فى المجاعة أو الشاة التى يحلبها الرجل فى منزله وليست بسائمة : ص ، ق ، ل ، تا .

المبسل : المسلم للهلاك : والبُسْر المطبوخ المجفف : ج ١/٢٨٨/١ ، ق ، ل ، ص ، تا .

٧ - وَمَــا الــدَّوْدَاةُ ، والمَيْــلا ءُ والمِقْــــلَاتُ ، وَالأَقْزَل

الدَّوْدَاةُ : آثارُ أراجيح الصِّبْيَانِ . وَ الأَقْزل : الغراب الأَبْقعُ ، وقيل : الأعرج .

٨ - وَمَــا الثــورُ ، وَمَــا التَّــورُ وَمَــا الأنحةُ ، وَ الأَزْمَــلْ

الثَّورُ : الكُتلَةُ منَ الأقِط . والتور : الرَّجُل القوَّادُ على امرأته . وَالأَنحةُ : الصَّوتُ من بَطْنِ الدابة .

٩ - وَمَــا رَهْيَــأةُ الطَّــلِّ وَمَــا رَأرأة العَيْهَــل

الرَّهْيئةُ : أن تنظر إلىَ عَيْن الرَّجُل يُخيّل إليكَ أنّ فيها ماءً ، وذلكَ من الكِبَرَ . والطَّل : الرَّجُل الكبير ، والمرأة طَلّةٌ . والرَّأْرَأَةُ : إبْراقُ المرأةِ إليك بسوَارِهَا ، ويقال : الرجل إذا أدام النظر . والعَياهِلُ : مجالسُ النساءِ ، ويقال للمرأة إذا كانت خفيفة القدمين : عَيْهل . وناقَةٌ عَيْهل : سريعةٌ .

٧- الدوداة : ج ١/١٧٣/٢ ، تك ٢/٢٣٠ ، ق ، ل ، تا : وهو تفسير الأصمعى .

الميلاء : ضرب من الاعتمام ، والعقدة الضخمة المنعزلة من الرمل ، والشجرة الكثيرة الفروع : ق ، ل ، ص ، تا . وفى الأصل : الميلاة ، ولم أجدها ، فرجحت تحريفها مما أثبت ، وربما كانت محرفة عن الميلات بكسر الميم ، جمع ميلة ، بمعنى الحين والزمان (ق) .

المقلات : التى لايعيش أولادها : ج ٢/٢٦/١ ، ٣/٤٤٤/٢ ، م ٦/٢٠٥/٢ ، ص ، ق ، م ، تا .

الأقزل : ج ٣/١٤/٢ ، م ٦/١٥٦/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا . ولم أجد فيها تفسيره بالغراب الأبقع ، والصواب تفسيره بالغراب الأعرج ، لأن القزل أسوأ العرج .

٨- التور : ج ٢/٤٢/٢ ، ٣/٤٤/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا

التور : لم يذكروا المعنى المدون وإنما صرحوا بأن التور : الرسول بين القوم ، والجارية ترسل بين العشاق ج ٢/١٤/٢ ، ٣/٥٠٢/١ ص ، تك ٢/٤٣٤/١ ، ق ، ل ، تا .

الأنحة : ج ٣/٤٢٩/٢ ، م ٣/٣١٤/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الأزمل : الصوت ، والعيال ، والجميع : ج ٣/١٧/٢ ، ٣/٤٥٧/٢ ، ق ، ل ، ص ، تا .

٩- الرهيأة : م ٤/٢٥٥/٢ ، تك ١/٢٥/١ ، ق ، ل ، تا .

الطل : الرجل الكبير : ق ، ل ، تا

: المرأة : ص .

الرأرأة : ج ١/١٦٧/٢ ، ٣/٢٨٢/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا . وفى القصيدة فى الأصل : رأيأة ، تحريف .

العيهل : ع ١/١٢٣ ج ٣/١٤١/١ ، ٣/٣٥٦/٢ ، ٣/٣٨٨/١ ، ٣/٤٤٤/٢ ، م ١/٦٥/١ : ص ، ق ، ل ، تا . ولم تذكر مجالس النساء .

١٠ — وَمَا الدِّقْعِمُ ، وَالقِضْعِمُ وَاللِّمْلِمُ ، وَالصَّنْدل

كل هذا الناقةُ الهَرِمَةُ . وَالصَّنْدل : عظيمةُ الرَّأس .

١١ — ومَا الطَرْمُ ، ومَا الضِّرْمُ ومَا الخِلْمُ ، ومَا القَزْمَل

الطرمُ : العَسَل . والضِّرْمُ : فَرخُ النَّسْر أو العُقابِ . والخِلْمُ : الصاحب . وَالقَزْمَل : الصَّغِيرُ مِنَ الرِّجالِ .

١٢ — ومَا العَرْمَةُ ، و الرِّهْمَةُ ، والهَرْمَةُ ، والسَّيْطَلْ

العرمَةُ : البَيضَة . والرِّهمَةُ : الماء المُستنقَعُ . والهرمَةُ : البَقلَةُ . والسَّيطلُ : الطَّسْتُ .

١٣ — وَمَا البائنُ ، والبائن ، والبائنُ ، والمِجْدَل

البائن : الذى قَد بان وذهَب . والبائن : الحالِبُ الذى يأتى الناقة مِن الشِّقِّ الأيمنِ . والبائن : الحق والمجدَلُ : العِنان المفتولُ أو الحَبلُ .

---

(١٠) لم أجد الدقعم بالمعنى المفسر ، وانفردت الجمهرة ٣/٣٦٨/٢/٦ بجعلها أحد أسماء التراب .

القضعم والقعضم : م ١/٢٨٥/٢ ، ق ، ل ، تا : وزادت المتكسرة الأسنان .

اللملم : لم أجدها بالمعنى المفسر ، وفى ق ، ل ، تا : اللملم بالفتح : الجيش الكثير المجتمع ، وهو المعنى الذى تؤيده المادة كلها .

الصندل : ج ٢/٢٧٤/٢/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

(١١) الطرم ٢/٣٧٤/٢/٢ ، ق ، ل ، ص ، تا .

الضرم : ص ، ق ، ل ، تا ، ورواها اللحيانى .

الخلم : ج ٢/٢٤١/٢/٢١ ، ق ، ل ، ص ، تا

القزمل : ق : وضبطه بالفتح وكان فى الأصل بالضم وفسره بالقصير الدميم عن ابن عباد . تا . وأورد ص ، ق ، ل القرمل بالراء وبضبط متنوع ، وبمعان بعضها يقرب مما هنا .

(١٢) العرمة : م ٢/١٠٥/٢ ، ل : فسراها بأنها بيضة السلاح ، أى الخوذة . ويستفاد من ص ، ق ، ل ، تا أن بيض القطا عرم ، أى بيضاء ذات نقط سود .

الرهمة : ج ٢/٤١٧/٢/١٩ ، م ٤/٢٢٦/١ ، ص ، ق ، ل ، تا بالكسر وكانت فى الأصل بالفتح . ولم أجد المعنى المذكور ، وإنما هى المطر الضعيف الدائم الصغير القطر ، والجمع رِهَم ورِهام .

الهرمة : ج ٢/٤١٨/١ ، ١٩ ، م ٤/٢٢٥/٢ ، ق ، ل ، ص ، تا.

السيطل : ج ٣/٢٧/١/١٦ ،ص،ق،ل، مع ٢٤١ ، تا.

(١٣) البائن الأولى قياسية .

البائن الثانية أوضحها ل فقال : «وللناقة حالبان : أحدهما يمسك العلبة من الجانب الأيمن ، والآخر يحلب من الجانب الأيسر ، والذى يحلب يسمى المستعلى والمعلى ، والذى =

١٤ – وَمَا العَشْرُ ، وَمَا البَشْرُ وما الكَثْرُ ، وَمَا الوَلْوَلْ

العثر : الباطِلُ . والبَثر : الماء الكثير . وبَثْرُ : مَوضع . والكَثْرُ : البَقيّة من السنام ، وَ الشَّظيَّةُ من الجبل .
والولول : الهَامُ الذكر .

١٥ – وَمَا الصَّيَّةُ وَ الكَيْئَةُ وَ الهُوَّةُ وَ الأَهْدَل

الصَّيَّةُ : الهامَةُ الأنثى . والكيْئَةُ : الرَّجُل الجبان ، وَيُقال للرَّجُل إذا رجَع عن الأمرِ : كاء يكيء كيئةً .
والهُوَّةُ : البئرُ . والأَهْدَل : المِشْفَرُ المُسترخى .

١٦ – وَمَا اللَّوْح ، وَمَا اللُّوحُ وَمَا اللوح ، وما الخِذْعِل

اللَّوْحُ : العَطشُ . واللُّوحُ : الهواء . واللَّوح : السيف . والخذْعِلُ : ثوبٌ يُلْبَس تحتَ الثيابِ إذا حَاضتِ المرأة ، وقالوا : أُديمٌ يُلَيَّنُ بالدّباغ تلبَسهُ الحَائضُ ، وقال بَعضُهم الخِذْعِلُ : المَرأةُ الحَمْقاءُ .

= يمسك يسمى البائن» ولكن ص،ق جعلا البائن على الشمال البائن الثالثة : يبدو أنها أطلقت على الحق مجازا باعتبار أنه الجدير أن يبين . (انظر عثر)

المجدل : لم أجده فى المعاجم بالمعنى المذكور وإنما هو الجديل والمجدول من الجدل .

١٤ – العثر : ل ، تك ١٠٢/٣ ، تا « يقال : فى العثر والبائن : يريد فى الحق والباطل » . وفى م ١١/٢/٦٤/٢ تك ، ق ، ل ، تا : العُثْر والعَثَر كالقفل والسمك : الكذب .

البثر : ج ٢١/١/٢٠٠/١ ، ص ، تك ١/٤٠٩/٢ ، ق ، ل ، تا . وفى تك ٢/٤٠٩/٢ ، ق ، تا ، ومعجم ياقوت ٤٩٣/١ : بثر بئر بذات عرق .

الكثر : ج٦/١/١٣/٢ ، م٢/٢/٤٧٦/٦ ، ص ، تك ١/١٨٣/٣ ، ق ، ل ، تا : وهو بفتح الكاف وكسرها وبالتحريك.

الولول : ق ، ل ، تا ، وفى الأصل : الهام الكثير . وهو محرف عما أثبته من هذه المعاجم بدليل ذكر الهامة الأنثى فى البيت التالى .

١٥ – الصية : ل

الكيئة ج ٤/٢/١٨٧/١ ، ١٥/١/٢٨٨/٣ ، ص ، تك ١١/٢/٤٦/١ ، ق ، ل ، تا . الهوة : انفرد ل بالمعنى المذكور عن أبى عمرو ، وقال غيره : البئر المغطاة .

الأهدل : ج ١٤/٢/٣٠٠/٢ ، م ٤/١/١٨٥/٤ ، ق ، ل ، ص ، تا .

١٦ – اللوح : العطش : ج ٧/٢/١٦٢/١ ، ٩/١/١٩٤/٢ ، م ١٨/١/١١/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

اللُّوح : الهواء : ج ٧/٢/١٦٢/١ ، ١/ /١/١٩٤/٢ ، ٢٢/١/٤٧٣/٣ ، م ١٦/٢/١٢/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

اللَّوح : السيف : لم أجد هذا المعنى نصا ، وهو غير بعيد عن المادة ، فاللوح : كل صفيحة عريضة من الخشب ، والألواح : مالاح من السلاح وأكثر مايعنون بالكلمة السيوف ، ولاح السيف وألاح به ولوح ، ومن أسماء السيوف : لياح ، وملوح ، وملواح .

الخذعل : م ٢/٢٨٢/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا . وفى الأصل : الجذعل ... وقالوا بعضهم . تحريف .

١٧ – وَمَا العَثْمُ ، وَمَا العَيْثَا مُ ، والعَيْثوم ، وَ الدَّغْفَلْ

العَثْمُ : الجَبْرُ بَعْد الكَسْرِ . وَ العَيْثامُ : شجر الدُّلبِ . والعَيْثومُ : الفِيل ، ويقال للناقة إذا عَظُمَتْ جِدّا : عَيثوم . والدَّغفَلُ : ولد الفيل .

١٨ – وَمَا الشُّكُوبُ ، وَ الأَخْطَ بُ ، والدَّأْيَةُ ، والدُّخَّلْ

الشكُوبُ : الكراكِيُّ ، واحدُها شَكْبٌ ، وأنشَد :

وسامونا الهِدَانَةَ من قريبٍ وَهُنّ معا قيامٌ كالشكوبِ

الهِدانَةُ والهُدنَةُ : الصُّلح . والأَخطَبُ : الصَّقرُ . وَالخطبَة : ألوانٌ تجتمع : خُضرة وحمرةٌ وَصُفرة . والدّأيَةُ : الأنثى من الغِربانِ . وَالدُّخّل : طائر أصغَرُ من الحمام بمكة .

١٩ – وَمَا المُهْرَقُ ، والأَوْلَ قُ ، والسِّلَقَةُ ، والدَّوْبَل

الدَّوبَل : الذِّئبُ العَرِم .

---

[١٧] – العثم : ج ١/٤٥/٢ ، م ٢/٧١/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا : وخص به بعضهم إساءة الجبر .

العيثام : ج ١/٤٥/٢ ، ٢/٣٩٠/٣ ، م ١/٧٢/٢ ، ق ، ل ، ص ، تا .

العيثوم : ج٢/٤٥/٢ ، ٢/٣٨٧/٣ ، م٢/١/٧٢ ، ق ، ل ، ص ، تا . وقالوا : الأنثى من الفيلة .

الدغفل : ج ١/٣٣٦/٣ ، م ٢/٥٦/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

[١٨] – الشكوب : تك ١٧٤/١ ، ل ، تا : ويروى البيت الشجوب بالجيم . وفى الأصل : وسالونا .. وهن بنا . والبيت لأبى وعاس الهذلى (شرح أشعار الهذليين ١٣٨٧) .

الأخطب : ج ١/٢٣٧/١ ، ص ، م ٢/٧٥/٥ ، ق ، ل ، تا .

الدأية : ص ، ق ، ل ، تا : ابن دأية : الغراب ، سمى بذلك لأنه يقع على دأية (فقرة) البعير الدبر فينقرها .

الدخل : ج ١/٢٠٢/٢ ، م ٢/٨٧/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا وصرحوا أنه أصغر من العصفور ، وأن صاحب القول هو كراع .

[١٩] – المهرق : ج ٢/٤٩٩/٣ ، م ١/١٨٨/٤ ، ص ، ق ، ل ، مع ٣٥١ ، تا : خرقة من حرير أبيض تسقى الصمغ وتصقل ثم تكتب فيها ، وهى معربة عن مهركرد الفارسية .

الأولق : الجنون : ج٣/١/١٦٥ ، ١/٢٧٦/٣ ، م ١/٣٥٠/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

السلقة : الذئبة : ج ١/٤١/٣ ، م ٢/١٤٥/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الدوبل : ق ، ل ، تا . وفى الأصل : الهرم ، تحريف لأن المادة كلها تدل على ولد الحيوان أو الداهية .

٢٠ - وَمَا الخَـرعَبُ ، وَ الزَّنجَـــبُ ، والأَزْيَبُ ، والغُنْجُـــل

الخَرَعَبُ : البَعيرُ العظيم . وَ الزَّنْجب : جلدٌ أو ثَوبٌ تَلبسه المَرأةُ تحتَ ثيابها للحَيض . والأزيَبُ : الجَنوب . والغُنْجُل : دابّةٌ يقال لها : عنَاقُ الأرض .

٢١ - وَمَا الهِرْجَــابُ ، وَ الإِهْــذَابُ ، وَالقَيْــقَبُ ، والجُنْبُــل

الهِرْجابُ : البَعيرُ الضَّخْم . وَالقَيقَبُ : شجرٌ يُتخَذُ منهُ السُّروج . والجُنبُل : القِعبُ أو القدحُ الكبير .

٢٢ - ومَــا القُــوفُ ومَــا الفَــوفُ وَمَــا القَــرفُ ومــا الحَنْبَــل

القُوفُ : الشَّعَرُ فى أُذن الدابّة . والفَوفُ : مَثانَةُ الثَّوْر تُدبَغُ يجعَلُ فيها الوَرْسُ . والقَرفُ : الجِرابُ . والحَنبَلُ : الفَرْوُ .

٢٣ - وَمَــا المُلــتَبُ ، وَ التُّرتَـــبُ ، والصُّلَّبُ ، وَ العَثْجَلْ

الملتَب : اللازق . قال :

---

٢٠ - الخرعب : ج ٣/٣٠٢/٢ ، م ٢/٢٨٣/١ ، ق ، ل ، تا . وفى الأصل : الجرعب ، ولم أجدها بالمعنى المدون .

الزنجب : ل ، تا ورواها بتاء التأنيث .

الأزيب : ص ، ق ، ل ، تا : وهى من لغة هذيل .

الغنجل : م ٤٩/٦ ، ق ، ل ، تا : وهو مثل الكلب الصينى يعلم فيصاد به الأرانب والظباء ، ولا يأكل إلا اللحم ، وفى الأصل : العنجل ، ولم أجد إلا العنجول الذى قال عنه ابن دريد : دويبة لا أقف على حقيقة صفتها (م٢/٣٠٧/٢، ل) .

٢١ - الهرجاب : ج ٣/٣٨٦/١ ، م٤/٣٣٩/٢ ، ص ، تك ٢٩٠/١ ، ق ، ل ، تا .

الإهذاب : السرعة فى الجرى ج ٢٥٤/١/١ ، م ٢١٠/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

القيقب : ص ، م ٩٠/٦ ، ق ، ل ، تا .

الجنبل : ج ٢٩٩/٣/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٢٢ - القُوف : ج ١٥٦/٣/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا : ولم تنص على المعنى المذكور ، وهو محتمل ، لأن القوف هو الشعر الهابط فى نقرة القفا ، وهو الأذن أيضا أو أعلاها .

الفوف : تك ٥٤٤/٤ ، ق ، تا .

القَرْف : ج٢/٤٠٠/٢ ، م ٢٣٠/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا : ولم تنص على المعنى المذكور ، وهو غير بعيد ، فالقِرف بالكسر : اللحاء والقشر ، والقرف بالفتح ؛ وعاء من جلد يدبغ بالقرفة (قشر الرمان) ويفرغ فيه لحم يطبخ بتوابل

الحنبل : م٤/٥٧/١ ، ق ، ل ، ص ، تا .

٢٣ - الملتب : ج ١/١٩٧/ ١ ، ص ، ق ، ل ، تا . والمادة بهذا المعنى ثلاثية . غير أن تك ذكر : ألتب عليه:أوجب =

إن ابـــن ميـــادة ترتبُ له من الـذل قميص مُلْـتَـبُ

أى لاصق عليه . والصلب : المِدْوَس الذى يُجلَّى به السيوف . والترتب : الدائم الذى على طريقة واحدة لايتغير عنها . والعثجل : العظيم البطن .

٢٤ – ومـا الـذوذخ ، والفرفـح ، والمُتلَـخ ، والأنجل

الذوذخ : الذى ينزل الماء قبل أن يدنو إلى المرأة . والمتلخ : الصبى الذى يُسقَط . والأنجل : الواسع .

٢٥ – ومـا الأَحْسَب : والفِرْنِـب ، والضَّيْوَن والقُمَّـل

الفِرنب : الفأرة . القمل : ضرب من الدَّبا .

٢٦ – ومـا المُنَّـةَ ، والمَنَّـة ، والجِبْنُ ، ومـا الجوزل

المُنة : القوة . والمَنَّة : القردة . والحبن : القرد . والجوزل اسم من أسماء السم .

= الترتب : ج ١/١٩٤/٢ ، ٣/٤٢٣/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الصلب : ج ٣/٣٥١/٢ ، ص ، تك ، ق ، ل ، تا

العثجل : ج ٣/٣٩٣/٢ ، م ٢ : ١/٣٠٤ ، ق ، ل ، ص ، تا : والكلمة عن أبى عبيد .

٢٤ – الذَّوْذَخ : تك ٢/١٤١ ، ق ، ل ، تا .

الفَرْفَح : الأرض الملساء : ق ، تا . وفى م ٤/٣٤/١ ، ل : الفرقح . وفى ج ٣/٨٢/١ : الفرفخ : البقلة الحمقاء ، وتسميها العامة الرِّجلة ، وهى بالسريانية الفرفح بالحاء .

المتلخ : ج ٢/٢٤٢/١ ، م ٥/١٣٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

وفى الأصل : الملتخ ، ولم أجدها ورجحت تحريفها عما أثبته لأن امتلخ بمعنى انتزع ، يقال امتلخ الرطبة من قشرها ، وامتلخ السيف .

الأنجل : ج ٢/١١٢/١ ، ص ، ق ، ل ، تا : وقالوا : الواسع العريض الطويل من كل شىء .

٢٥ – الأحسب : ج ١/٢٢١/١ ، م ٣/١٤٩ ، ص ، ق ، ل ، تا : الذى ابيضت جلدته من داء ففسدت شعرته فصار أحمر وأبيض ، وقيل هو الأبرص ، وقيل : الذى فى شعر رأسه شقرة .

الفَرْنب : تك ١/٢٣٣ ، ق ، ل ، تا .

الضَّيْوَن : السِّنَّور الذكر : ص ، ق ، ل ، تا .

القمل : ج ٣/١٦٣/١ ، م ٦/٢٧٠ ، ص ، ق ، ل ، تا ، وزادت : الذى لا أجنحة له .

٢٦ – المُنَّة : ج ١/١٢٢/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

المنة : ج ١/٢٢/١ ، تا : عن ابن دريد ، وقال : مولدة .

الحبن : ق ، ل ، تا : رواها كراع .

الجوزل : مادة (جزل) فى ص ٤/١٦٥٥ ، ق ، ل ، تا =

٢٧ - ومَا القِذّان والشُّقْذا نُ والغِدْقان وَ الأَرْؤُل

القِذّان : البراغيث . وَ الشُّقْذان : الحَرابِيُّ ، قال : وأخبرنى أعرابيٌّ من بنى أسَد ، قال : الشَّقَذان عندنا ، نَصَب الشّينَ والقافَ . والغِدقانُ : الضِبابُ ، وَاحِدها غَيْداق . وَالأَرْؤُل : جمعُ رَأْلٍ .

٢٨ - ومَا العِسْبَار وَ السِّندأ وَةُ الطَّحْلاءُ وَ الجَيْئَل

العِسْبارُ : ولد الذِّئبِ من الضَّبُع . والسِّندأوَةُ : الذئبة ، ويقال : النَّمِرَةُ .

٢٩ - وَما الحَيْف ومَا الخَيفُ ومَا الخيف ومَا الفُرْعل

الحَيْف : الهام الذكر . والخيفُ : جلد الضَّرْع ، والسَّفح .

٣٠ - ومَا السّام ومـا السام ومَا السام ومَا المَهْبل

السَّام : الموت ، وهو عِرق الذهب ، وَهو الإثْمد . والمَهْبل : فم الرحِم ، وَكل شيءٍ واسعٍ مَهْبِلٌ .

= وقيل : لم تسمع فى غير بيت ابن مقبل :

إذا المُلْويات بالمُسوح لَقينها
سقتْهن كأسا من ذُعاقٍ وجوزلا

وفى الأصل : الجأزل ، ولم أجدها .

٢٧ - القِذّان : ج ١/٧٩/١ ، م ٧٦/٦ ، ص تك ٣٨٧/٢ ، ق ، ل ، تا : واحدها قُذَّة وقُذَذ .

الشُّقْذان : م ٩٦/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا : واحدها شِقْذ

الغِدقان : م ٢٢٩/٥ : ص ، ق ، ل ، تا : واحدها غيداق وقالوا : ولد الضب .

الأرؤل : ج ١/٢٥٢/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا : والرأى : ولد النعام .

٢٨ - العسبار : ج ٢/٣٠٥/٣ ، ٢/٣٨٥ ، م ١/٣١٦/٢ ص ، ق ، ل ، تا : وقال الكميت : * وتجمع المتفرقون من الفراعل والعسابر * فقد يكون جمع العسبر ، وقد يكون جمع عسبار وحذف الياء للضرورة .

السندأوة : الذئبة : ق ، تا ، ولم أجدها بالمعنى الآخر .

وفى ج ١/٤١٨/٣ ، تك ، ق ، ل ، تا : الجرىء المقدم ، وقيل : الخفيف .

الطحلاء : ج ٢/١٧١/٢ ، م ١٧٦/٣ ، ق ، ل ، تا : والطحلة : لون بين الغبرة والبياض بسواد قليل كلون الرماد .

الجيئل : الضبع : ج ١/٣٥٥/٣ ص ، ق ، ل ، تا . وفى الأصل : الحيئل ، ولم أجدها .

٢٩ - الحَيْف : الهام الذكر : كذا هنا وم ٣٤٦/٣ وتا . وفى ق ، ل ، : الهام والذكر : وهى عن كراع .

الخيف : جلد الضرع : ج ٢/٢٣٩/٢ ، م١٦٤/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الخيف : السفح : فى ق ، تا : الناحية ، وقيل : كل هبوط وارتقاء فى سفح الجبل .

الفُرْعُل : ولد الضبع : ج ١/٣٤١/٣ ، م ١/٣٢٧/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٣٠ - السام : الموت : ل ، تا

السام : عرق الذهب ، ق ، ل ، تا . =

٣١ - ومَـــا الباهِـــلُ والحائـــــل وَ النَابِـــل والمهمِـــل

الباهل : الناقَةُ التى ليس على ضرعها صِرَارٌ . والحائل : المتحرك أيضا . والنابل : الحاذق بالعمل من الرّجال .

٣٢ - ومَـــا الصِّيتُ وَمـــا اللّـــيتُ ومَـــا البُهـــرةُ والمَحْبِـــل

البُهْرة : أولُ السّحَر . والمحبل : مهبل المَرأةِ .

٣٣ - ومَـــا الغيثـــوثُ ومـــا المأمُـــوت والمَسنُـــوثُ والقُمعُـــل

الغَيثوثُ : أول شيء يخرج من ريح وغيرها . والمأموت : المقَدّر ، يقال : أَمِتْ لهذا الأمِر ، أى قس بُعْد مابينَك وبَينه . والمَسنُوثُ : الذى قد أصابَتْهُ السَّنَةُ فأفسَدته . والقُمْعُل : القدَح الصّغير ، وهُوّ القعب أيضاً .

= السام : الإثمد : لم أجده .

المهبل : ج ١/٣٣٠/٢ ، م ٤/٢٣٠ ، ق ، ل ، تا . ولم تذكر أن كل واسع يسمى مهبلا .

[٣١] - الباهل : ج ١/٣٣٠/١ ، م ٤/٢٣٣ ، ص ، ق ، ل ، تا . وزاد ق : أو لاخطام أو لاسمة .

الحائل : م ٤/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا . والأدق فى التفسير أن يقال : حال : زال أو تحول .

النابل : ج ١/٣٢٨/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا . وفى غير ج : الحاذق بالنبل .

المهمل : من الإهمال ، وهو الترك ، أو عدم الإحكام ، أو التخلية بين المرء أو الحيوان ونفسه ج ٣/١٧٥/٢ ، م ٤/٢٣٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

[٣٢] - الصيت : الذكر الحسن : ج ٢/١٩/٢ ص ، ق ، ل ، تا .

الليت : صفحة العنق : ج ٢/٤١/١ ص ، ق ، ل ، تا .

البهرة : لم أجد المعنى المذكور وإن كان غير بعيد ، فالبهر الإضاءة : ج ١/٢٧٩/١ ، م ٤/٢٢٢ ق ، ل ، تا .

المحبل : م ٣/٢٧٣ ، ق ، ل ، تا : وفى الأصل : المحتل : مهر المرأة ، ولم أجده .

[٣٣] - الغيثوب : لم أجدها .

المأموت : ج ٣/٢٧٤/١ ، ص ، ق ، ل ، تا . وفى الأصل : أيمت لهذا الأمر ، وهو تحريف

المسنوت : ج ٢/٢٧/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا : وفيها : أصابته سنة وقحط فأجدب .

القمعل : ج ٣/٣٤٧/١ ، م٢/٢٩٤ ، ق ، ل ، تا : وماهنا رواية الليث عن لغة هذيل ، وذكر ابن سيده أنه القدح الضخم ، وقيل : قدح محدد الرأس طويله .

٣٤ - ومَا الدَّيوث وَالمَغلوثُ والمَرموثُ والطَّيْسَل

المَرْموث : مَا شويَتهُ على الرِّمْثِ . وَالطَّيْسل : الرَّجُل الجواد يُشبّه بالبحر ، والبحرُ يقال له : طَيْسَل .

٣٥ - وما الجَوبُ وَما الحَوبُ وما الحُوب وما الأَفْكَل

الجَوبُ : الترس . والحَوبُ : التَّحَنُّن على الشيءِ والتوجُّع لَهُ .

٣٦ - وما الأرض وما البارض والمَشْرَةُ والسَّحْبَل

الأرضُ : الرِّعدَةُ . والبارِض : أوّل مايبدو من النّباتِ ، وقد بَرض منه شيء . والمشرَةُ : أوّل مايخرجُ مِن النبتِ وَهُو أيضا الدِّق من ورق الشجر تتساقط فى أسْفله .

٣٧ - ومَا القُفَّة وَ الغُفَّة والكُفّة وَ الجَدْوَل

القُفَّة : الأرنَبُ .

---

٣٤ - الديوث : القواد على أهله : ج ٢/٣١٨/٣ ، ص ، ل ، تا .

المغلوث : الغلث : الخلط أو خلط البر بالشعير أو الذرة ، والمغلوث : الطعام فيه المدر والزؤان : ج٢/٤٦/٢ ، م٥/٢٨٧ ، ص ، ق ، ل ، تا .

المرموث : لم أجد المعنى المذكور ، وهو غير بعيد ، والرمث : شجر يشبه الغضى .

الطيسل : لم أجد المعنى المذكور ، وهو غير بعيد ، فالطيسل : الكثير من كل شيء ، ونصوا على الماء : ج ١/٥٢/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٣٥ - الجوب : ج ٢/٢١٥/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الحَوب : ج ١/٢٣١/١ ، م ٤/٢١ ، ق ، ل ، تا .

الحُوب : الهلاك والبلاء والإثم : ج ١/٢٣١/١ ، ١/٢٠١/٣ ، م ٤/٢١ ، ص ، تك ، ق ، ل ، تا .

الأفكل : الرعدة ، والجماعة : ج ١/١٥٧/٣ ، ص، ق ، ل ، تا .

٣٦ - الأرض : ج ٢/١٩٨/١ ، ٢/٢٤٩، ٢/٣٠٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

البارض : ج ٢/٢٦٠/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

المشرة : لم أجد المعنى المذكور ، وهو غير بعيد ، فقد ذكرت المعاجم أنها مالم يطل من العشب ، أو الأغصان الخضر الرطبة قبل أن تتلون وتشتد : ق ، ل ، تا .

السحبل : الوادى الواسع : م٤/٤٨ ، ق ، ل ، تا .

٣٧ - القفة : كذا روى م٦/٨٨ ، ق ، تا عن كراع . وأخشى أن تكون محرفة عن الأزيب أى الرعدة ، وهو المعنى الذى ذكره النضر بن شميل : م ٦/٨٧ ق ، ل ، تا .

الغُفة : الفأر ، عن ابن الأعرابى : ج ١/١١٥/١، ٢/١٤٨/٣ تك ، ق ، ل ، تا .

الكفة : الجماعة من الناس : ق ، تا

الجدول : النهر الصغير : ج٢/٦٧/١ ، ق ، ل ، تا .

٣٨ – وَمَـــا الذُّؤنُـــون وَالكِدْيَـــو ن والضرزِيـــن والمِسْحـــل

الذُّؤنون : الطُّرْثوث ، ويُقَال : الذَّآنين : أصولُ الشجر البالى . والضِّرزين : الزوبَعة .

٣٩ – ومـــــا الآجَام والآجا م وَ الآطام وَ المِجْـــدَل

الآجَام . البُيوت . والآجام : جميع أجَمَةٍ . والآطام : الحصُون .

٤٠ – ومـــا الدَّيلـــم والفَيلـــــم وَالغَيلـــم والقُلْقُـــل

الدَّيلم : قرية النمل . والديلم أيضا : النمل نفسه . والفيلم : المشط من العاج . وَ القُلقل : الرّجل الخفيف الذكى .

٤١ – وَمَـــا الأنَقـــدُ والأجـــرَ دُ والأخـــرد وَ الأَشكـــل

---

٣٨ – الذؤنون : ج٣/٣٨٤/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .
وفيها : نبات ينبت فى أصول الشجر أشبه شيء بالهليون إلا أنه أضخم منه ليس له ورق ، وله برعومة تتورد ثم تصفر .
الكديون : دقاق التراب عليه دردى الزيت تجلى به الدروع : ج٢ /٢٩٨/١ ، ٢/٤٢٢/٣ ، م٦/٤٧٠ ص ، ق ، ل ، تا . وفى الأصل : الكدنون ، تحريف .
الضرزين : لم أجدها .
المسحل : المبرد واللسان : ج ٢/١٥٥/ ١م ٣/١٣٩ ، ق ، ل ، تا .

٣٩ – الآجام : عن يعقوب : جمع أجم ، وهو كل بيت مربع مسطح : ص ، ق ، ل ، تا .
الآجام : جمع أجمة ، وهى الشجر الكثير الملتف : ج٣/٢٢٨/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .
الآطام : ص ، ق ، ل ، تا .
المجدل : ج ٢/٦٧/١ ص ، ق ، ل ، تا : القصر المشرف ، ومنه قول الكميت .

كسوتُ العِلافياتِ هُوجا كأنها
مَجادلُ شدَّ الراصفون اجتدالَها

٤٠ – الديلم : قرية النمل : ص ، ق ، ل ، تا .
الديلم : ل ، تا : الحبشى من النمل . وفى الأصل : والنمل أيضا النمل نفسه ، ورجحت تحريفها عما أثبته .
الغيلم : الذكر من السلاحف ج ٢/١٤٩/٣ ، ١/٣٥٥ م ٣١٦/٦ ص ، ق ، ل ، تا .
الفيلم : ج٣/٢/١٥٩ ق ، ل ، تا ، وذكر بعضهم أنه المشط الكبير ، بلغة أهل اليمن .
القلقل : ج ١/١٦٣/١ ، م٦/٨٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٤١ – الأنقد : القنفذ والسلحفاة : ج٢/١/٢٩٥ ، م٦/١٩٤ ، ق ، ل ، تا . وفى الأصل : الأبقد ، ولم أجده .
الأجرد : القلب ليس فيه غل ولا غش : تا .
الأخرد : لم أجد هذه الصيغة من الخرد بمعنى الحياء .
الأشكل : السِّدْر الجبلى : ج ٢/٦٨/٣ : م ٦/٤٢٩ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٤٢ - وَمَا البُحُّ وما البُرحُ وَما الرُّح وَما المِنْجَل

البُح : القداحُ فى أصْواتها بُحاحَة . والبرح : جمعُ بارحٍ ، وهو الذى يُوَليك مياسِرَهُ يَأْتِى عن يَمينهِ ويذهب إلى شمالك . وَالرّحُّ : الحوافرُ الواسِعَةُ .

٤٣ - وَمَا سَعْدانَةُ الزَّور وَما الدَّأْىُ وما الدُّلْدُل

السَّعْدانَةُ : كِرْكِرَةُ البَعير . وَالدأى : مَغارِزُ الأَضْلاعِ فى الصَّدر ، وَالدَّأيَاتُ : الأَضلاع اللواتى يلين غير الكتف . وَالدُّلدُل : القُنْفُذ .

٤٤ - ومَا الدّعصُ وما الدِّرْصُ وما الخَفْص وَما المِكْتَلُ

٤٥ - وَما الفادرُ وَ الهَيقُ عَليْهِ القَرْطَفُ المُخْمَلُ

الفَادِرُ : الجَملُ الذى ترك الضِّراب ، وكذلك الوَعْل .

---

٤٢ - البح : ج١/٢٤/٢ ، م ٢/٣٨٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

البرح : ق ، ل ، م ٣/٢٤٤ ، ص ، تك ، ق ، ل ، تا .

الرح : ج ١/٥٩ ، ١ ، م ٢/٣٦٧ ، ص ، ق ، ل ، تا .

المنجل : الواسع الجرح من الأسنة : ص ، ق ، ل ، تا .

٤٣ - السعدانة : ج ٢/٢٦٢/٢ ، م ١/٢٩٢ ، ص ، ق ، ل ، تا

الدأى : ج٣/٢٤٦/١ ، ١/٢٨١ ، ٢/٥٠٠ ، ق ، ل ، تا : وفى تفسيرها خلاف .

الدلدل : ج ١/١٤٢/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا : وزادوا أنه العظيم من القنافذ .

٤٤ - الدعص : الكثيب المستدير من الرمل ع/٣٤٢/١ ، ج ٢/٢٧١/١ ، م ١/٢٦٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الدرص : ولد الفأره واليربوع والهرة وأشباه ذلك ، والجمع دِرَصة : ج ٢/٢٤٦/٢ ، تك ، ق ، ل ، تا

الخفص : ولد الأسد : م ٣/١١٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

المكتل : الشديدة من شدائد الدهر : ل ، تا .

٤٥ - الفادر : ج ٢/٢٥٢/١ ، ٣/٤٥٠/٢ ، ص ، تك ، ق ، ل ، تا .

الهيق : الرجل الدقيق الطويل : م ٤/٢٦٣ ، ق ، ل ، تا .

القرطف : القطيفة : ج ٢/٤٠٠/٢ ص ، ق ، ل ، تا .

المخمل : ذو الخمل وهو الهدب : ج ٢/٢٤٢/١ ، م ١٣١/٥ ، ق ، ل ، تا .

٤٦ – وَمَـــا الأُتْن ومـــا الأُتْن   وَمَـــا العلـــج إذا صَلْصَل

٤٧ – وَمَـــا الـــدألِبُ وَ العِظـــر   ب والشوقبُ وَالأَبْجَـــل

الدألبُ : الإِرَةُ ، وهو موضع النَّار . وَ العِظرِبُ : الأفعَى . والشوق : الحافِر الواسعُ . وَالشوقبُ أيضا : الطويل .

٤٨ – ومَـــا ذاتُ العَرَاقِـــى وَالـــ   ـوأَى وَالطِّبَـــقُ الضِئْبِـــل

ذَاتُ العَراقِى : من أسماء الدّاهيَة . وَالوَأىُ : الشيء تجبُره ، وَهُو أيضاً الشَّديد المُوثّقُ الخلقِ ، وَالأنثى وَآةٌ . وَالطِّبق : حَيَّة ، والداهية بنت طَبَق . والضِئْبِل : الداهية المنكرة .

---

[٤٦] – الأتن : المرأة الرعناء : ل . وضبطت فى الأصل بكسر الهمزة ، ولم أجدها .

الأتن : جمع أتان ، وهى الحمارة : ج ٣/٢١٦/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

العلج : حمار الوحش إذا سمن وقوى : ع ١/٢٦٢ ، ج ٢/٧٨/١ ، ٢/١٠٢ ، ٣/١٠٠/١ ، م ١/١٩٧ ، ص ، تك ، ق ، ل ، تا .

صلصل : صوت : ق ، ل ، تا .

[٤٧] – الدالب : لم أجد المعنى المذكور فى المعاجم ، وإنما ذكرت أنها الجمرة التى لاتطفأ : تك ، تا .

العظرب : تك ، ق ، تا : ووصفتها بالصغر .

الشوقب : ج١/٢٣٥/٢ ، ٣/٣٦١/١ ، م ٦/١٠٨ ، ق ، ل ، تا .

الأبجل : عرق غليظ فى الرّجل ج ١/٢١٢/١ ص ، ق ، ل ، تا .

[٤٨] – ذات العراق : ج ١/ ٢/٣١/٧ ، م ١/١١٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الرأى : الشديد : ج ١/١٩٢/١ ، ٣/٢٩٤/١ . ص ، ق ، ل ، تا . ولم أجد المعنى الثانى .

الطبق : ج ١/٣٠٨/١ ، م ٦/١٧٩ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الضئبل ج ٣/٢٩٤/١ ص ، ق ، ل ، تا : قال ثعلب : وليس فى الكلام فعلل غيرها وغير زبرج ، وأنشدوا للكميت :

ولم تَتكَأَدْهُمُ المُعْضِلات
ولا مُصْمَئِلّتُها الضئبل

وقال أيضا :

ألا يفزعُ الأقوامُ مما أظلَّهم
ولما تَجئْهم ذاتُ وَدْقَيْن ضِئبلُ

ورويت بالصاد أيضا .

٤٩ – وَمَا الخَــفصُ ومَــا الأَحْفـــا ض والإدْحـــاض والمِنْهَـــــل

الخَفضُ : خفض الجاريةِ . والخفضُ أيضاً : العَيش الرّخى . والأَحفاض : من الإبل . والإدْحاض : أن تُزَلِّق صَاحِبك . وَ الدَّحْضُ : الزّلق ، والماء القليل أيضا الدّحض .

٥٠ – ومَـــــا تنديَــــــةُ الأَنْقـــــــا ضِ وَ الحُـــرضَةُ وَ المَنْقـــل

التندِيَة : أن تُلقَى براذِعُها وترعى قليلاً لاتبَرحُ مَواضِعها . وَ الحرْضَةُ : الذى يُجِيل القِداحَ . وَ المَنْقَل : الجبَلُ .

٥١ – وَمَـــا الجُـــدُّ وَمَـــا المَرْكُـــوْ وِ قد لُقِّـــــفَ بالجَنْـــــدل

٥٢ – ومَـــــا الكُــــرَّةُ وَ القُـــــرَّ ةُ والضَرَّةُ والأَعْزَل

القُرَّةُ : الدّفعةُ مِنَ الدم مِثل المجّةِ . وَالضَرّةُ : أَصْلُ الضّرع

[٤٩] – الخفض : ج ١/٢٢٩/٢ ، ٢/٣٠٩ م ٥/ ٢٨ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الأحفاض : جمع حفَض ، وهو البعير الذى يحمل متاع البيت أو الصغير الضعيف : ج ٢/١٦٦/٢ م ٩٥/٣ ، ص ، تك ، ق ، ل ، تا .

الإدحاض ، الدحض : ج ١/١٢٣/٢ ، ٨٥/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا

المنهل والمنهال : القبر : ق ، ل ، تا .

[٥٠] – التندية : أن تورد الحيوانات فتشرب قليلا ثم ترعاها قليلا ثم تردها إلى الماء : ق ، ل ، تا .

الأنقاض : جمع نِقْض ، وهو البعير الذى أهزله السفر : ج ٢/٩٩/٣ ، م ١١١/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الحرضة : ج ١/١٣٦/٢ ، ٢/٤٢٩/٣ ، م ٨٨/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

المنقل : أجمعت المعاجم على أنه الطريق فى الجبل م ٢٥٣/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

[٥١] – الجد : البئر فى موضع كثير الكلأ : ج١/٥٠/١ ، ١/٤٩٤/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

المركو : ذكر أبو عمرو أنه الحوض الكبير ، وابن دريد أنه الصغير : ج ٢/٢٤٥/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الجندل : الحجارة : ص ، ق ، ل ، تا .

[٥٢] – الكرة : البعر العفن تجلى به الدروع : ج ٢/٨٧/١ ، ٢/٤٢٢/٣ ، م ٤٠٨/٦ ، ق ، ل ، تا .

القرة : الدفعة من أى سائل ، يقال : رمت الناقة ببولها قرة بعد قرة ، أى دفعة بعد دفعة : تك ، ق ، ل ، تا .

الضرة : ج ١/٨٣/١ ، ١/٢١٢/٢ ، ق ، ل ، تا .

الأعزل : سحاب لامطر فيه : ص ، ق ، ل ، تا .

٥٣ - ومَـــا الشَّول ومَـــا الحولُ ومَـــا الثَّـــولُ ومَـــا التتْفَـــل

الشَّوْل : الماء القليل ، ومن الإبل التى بقى بهَا شىء مِن لبن . والحولُ : القوّة .

٥٤ - وَمَـــا العَـــلُّ ومَـــا الفِـــلُّ ومَـــا الحيـــاد للمُخْتـــل

العَلّ : القُراد . والحَيادُ : البَقل ، مُخفّف . المُختل : الذى يَقطَعُ الخَلا .

٥٥ - ومَـــا البَـــدادُ والبـــادُّ ومَـــا الشُّكْـــد لمن يَسْأَل

البَدادُ : أن تُركَضَ الخَيلُ مُصْعِدةً فَوْق جَبَلٍ اثنين اثنين . والبَادّ : قامة الرَّجُل وطوله ، والبادّ أيضا : باطِنُ الفخِذ .

٥٦ - ومَـــا النَّـــدأةُ وَ النُّـــدْأَ ةُ والنُّـــدْأَةُ فى المنـــزل

النَّدأَةُ : مَوضعُ المليل ، وهَى الخُبزَةُ فى المَلّةِ . وَالبُدْأَةُ : قَرْحَةٌ تبرأُ ثم تَنتقِضُ . وَ النُّدْأَةُ : قوسُ قُزَحَ .

---

٥٣ - الشول : ج ٣/٧١/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الحول : م ٤/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الثول : جماعة النحل ، لا واحد له من لفظه : ج ٢/٥٠/٢ ، ٣/٢١٩/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

التتفل : ولد الثعلب أو الثعلب نفسه : ج ٣/٤٢٣/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٥٤ - العل : ع ١/١٠١ ج ١/١١٣/٢ ، م ٦/٤٥ ، ص ق ، ل ، تا .

الفل : الأرض التى لم تمطر ولا نبات بها ج ١/١١٧/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الحياد : لم أجده بالمعنى المذكور : وفى م ٣/٣٢٩ ، ل : الحياد : الطعام ، وفى ق ، تا : الحَيَد : الطعام .

المختلى : مقتطع الخلا ، وهو الرطب من النبات ج ٢/٣٣٠/١ ، م ٥/١٥٧ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٥٥ - البداد : يقولون : جاءت الخيل بدادِ : أى متفرقة ، بنى على الكسر لأنه معدول عن المصدر وهو البدد : ج ١/٢٦/٢ ، ٣/١٨٤/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الباد : لم أجده بمعنى القامة ، وإن كان غير بعيد لأنهم قالوا: الأَبَدُّ بمعنى العظيمِ الخَلْق: ج ١/٢٦/١ ، ص ، ق ، ل ، تا.

الشكد : العطاء : ج ٢/٢٦٩/٢ ، م٦/٤٢٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٥٦ - النَّدأة : ج ٣/٢٩٠/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

البدأة : ج ٣/٢٧٧/٢ ، ص ، ق ، ل ، ت : بُدِىء يُبْدأ بَدْءا فهو مبدوء : أصابه الجدرى أو الحصبة قال الكميت:

فكأنما بدئت ظواهر جلده

مما يصافح من لهيب سُهامها

وفى الأصل : الندأة ، ولم أجدها بالمعنى المذكور ، ولعلها محرفة عما أثبته .

الندأة : ج ٣/٢٩٠/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٥٧ - ومَـــا اليَـــراعُ والكِفْـــل ومَـــا الأكشَفُ وَالأميـــلْ

اليَراع : الجبَان ، وهَو أيضا القصَب ، وهو أيضا ذباب يطير باللّيل كالنار .

٥٨ - ومَـــا السَّلُــوف وَ الدّاحِـــلُ وَ العُـــوّارُ وَالأعْزَلْ

السَّلُوفُ : الذى يكون فى آخر الإبل وَ الدّواب فلا يَزالُ يتقدَّمُها وَاحِدًا واحدًا حتى يصير أولها . والدّاحِلُ : الذى يكون أوّلها فلا يَزال يتأخَّرُ حتى يصير فى آخِرها .

٥٩ - ومَـــا النَّـــوط ومَـــا القَـــوط وَمَـــا الخُـــوْذانُ وَ الأَخْبَـــلْ

النوطُ : مَا علّقت على البَعير من شيء . وَالنَّوط أيضاً : داء يأخُذُ الإبلَ فى صُدُورهَا . والقوط : قِطعَة مِن الغنم . والخَوذان ، بالخاء المعجمة : قِطعة من الإبل . والحَوْذانُ ، بالحاء غير معجمة : النَّبتُ المَعْروف .

٦٠ - ومَـــا الخَـــلُّ ومَـــا الخُلَّـــةُ ذَاتُ العَـــوفِ وَ القِلْقِـــلْ

الخلّ : الطَّريقُ فى الرّملِ . وَ الخُلَّةُ : نَبتٌ . والعَوفُ : نبت أيضا ، قال الشّاعر :

---

[٥٧] - اليراع : ج ٢/٣٩٢/٢ ، م ١٧٥/٢ ، ص ، تك . ق ، ل ، تا .

الكفل : الرجل يكون فى مؤخر الحرب همته التأخر والفرار : ق ، ل ، تا .

الأكسف : الذى لاترس (أو خوذة) معه : ص ، تك ، ق ، ل ، تا .

الأميل : الذى لاسيف (أورمح) معه : ص ، ق ، ل ، تا .

[٥٨] - السلوف : ج ٢/٣٩٧/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الداحل : لم أجد المعنى المذكور ، وهو غير بعيد ، فالدحل التباعد والفرار ، والدحل من الرجال المسترخى ، والدحول الناقة التى تعارض الإبل متنحية عنها : م ١١٩/٣ ق ، ل ، تا .

العوار : الذى لا بصر له فى الطريق : تك ، ق ، تا وفى الأصل : العَوّاد ، ولم أجد له معنى يمكن وصفه بالغرابة .

الأعزل : المائل الذنب عن الدبر عادة لاخلقة وهو عيب : ج ١/٧/٣ ، م ٣٢٤/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

[٥٩] - النوط : كل ماعلق من شيء ، والداء فى المعاجم بتاء التأنيث : ج ٢/١٠٧/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

القوط : ج ٢/٣١١/١ ، ١/٢٢/٢ ، ٢/١١٥/٣ ، ٢/٣١٢ ، ٢/٤٣٨ ، م ٣٢٩/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الخوذان : لم أجد المعنى المذكور ، وهو غير بعيد ، فالعرب يقولون : هو من خوذانهم أى من خُشارهم وخَمّانهم وخَدمهم ، عن ابن الأعرابى : م ١٧٦/٥ ، ق ، ل ، تا .

الحوذان : م ٣٨٣/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الأخبل : المصاب بالجنون أو بفساد فى قوائمه : م ١٢٨/٥ ، ق ، ل ، تا .

[٦٠] - الخل ج ١/٦٩/١ ، م ٣٧٢/٤ ، ص، ق، ل، تا.

الخلة : ماحلا من النبت : ج ٢/٦٩/١ ، م ٣٧٠/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا . =

فأنبتَ حَوْزانًا وعَوفًا مُنَوِّرًا   على مُنْتهاهُ دينةٌ ثم وَابِلُ

٦١ – ومَا النصيب والرُّؤا   لُ وَالجُمَّحْلُ بالحَنْضَل

النصيب : الهَدفُ . وَالرُّؤال : زَبَدُ أفواه الدّواب فى الماء فى أسفل الحوض . وَالجُمّحل : اللحم الذى يكون فى الصّدف . الحنضل : الماء المستنقع فى بطون الأودية .

٦٢ – ومَا الخِيمُ ومَا اللِّيمُ   ومَا الهيمُ وما الأَهْجُل

٦٣ – ومَا الخبراء وَ الغضرا   ءُ وَ الفَضبَة والخَيْعَل

الفَضْبَةُ : الصّخرَةُ . والخَيْعَلُ : ثوبٌ يُخاطُ من شقّه لاكمىّ له تلبِسُهُ المَرْأةُ .

٦٤ – وَمَا الناشِط وَ الغائط والعائطُ وَ العَيْطل

= العوف : ج ١٢٨/٣/١ ، م ٢٦٩/٢ ، تك ، ق ، ل ، تا .

القلقل : نبت حسن الرائحة ، يقرب شجره من الرمان ، عوده أحمر ، وفروعه تمتد كثيرا ، ويحمل حبا مستديرا أسود فى حجم الفلفل أو أكبر كثيرا : م ٨٤/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

[٦١] – النصيب : فى الأصل : النجيب ، ولم أجدها بالمعنى المذكور ، فرجحت تحريفها عن النصيب ، فالنَّصْب والنَّصيبة والنُّصب كل مانصب فجعل عَلَما ، فلعل الهدف هنا بمعنى الهدف المنصوب .

الرؤال : زبد الفرس خاصة أو لعاب الدواب عامة ، دون تحديد بموضع : ج ٢٥٢/٣/١ ق ، ل ، تا .

الجمحل : ق ، ل ، تا : ورواه كراع .

الحنضل : م ٤٥/٤ ، ق ، ل ، تا . وفى الأصل : الحنظل ، ولم أجده فى المعاجم .

[٦٢] – الخيم : السجية والطبيعة : ج ٢٤٠/٣/٢ ، م ١٦٦/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الليم : مثيل الرجل فى قده وشكله وخلقه : ق ، ل ، تا .

الهيم : العطاش ؛ أو المصابة بداء الهيم : ج ١٨٢/٣/١ ، م ٢٨٢/٤ ، ق ، ل ، تا .

الأهجل : جمع الهَجْل ، وهو الغائط يكون منفرجا بين الجبال ، موطئه صلب ، جمع قلة : ج ١١٤/٢/١ ، م ١١٨/٤ ق ، ل ، تا .

[٦٣] – الخبراء : القاع ينبت السدر ج ٢٣٣/١/١ م ١١٠/٥ ق ، ل ، تا .

الغضراء : الأرض الطيبة الخضراء : ج ٣٦٣/٢/٢ ، م ٢٤/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الفضبة : لم أجدها ، ومافى المعاجم : القصبة بمعنى القصر ، والقضبة بمعنى الرطبة : ق ، ل ، تا ، ولعلها محرفة عن إحداهما .

الخيعل : ع ١٣٨/١ ، ج ٢٣٤/٢/٢ ، ٣٥٤/٣/٢ ، م ٧٤/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

[٦٤] – الناشط : قال الليث : الطريق ينشط من الطريق الأعظم يمنة أو يسرة : ق ، ل ، تا .

الغائط : المطمئن الواسع من الأرض ج ١٠٩/٣/١ ، م ٢٨/٦ ، ق ، ل ، تا .

العائط : الناقة التى لم تحمل أول سنة يحمل عليها : ج ٤٦٧/٣/٢ ، م ١٦١/٢ ، ق ، ل ، تا . =

٦٥ - ومَا الدُّرْجَةُ والحَجّـة والعِثْيَرُ وَ الغَيْطَل

الدُّرْجَةُ : الخِرقَةُ التى تدخل فى حيَاءِ الناقة . والحَجةُ : فعلَةٌ من حجّه يُحجّه ، إذا قاسَ شجّتَهُ وداواهَا .

٦٦ - وَمَا المِلحُ وما المِلحُ وما المُليحُ وَ الأَوْجَل

الملح : المعروفُ . والمِلح أيضًا : اللبن . والملح : السِّمَنُ أيضا ، زعموا . والناقة مُمَلِّح : إذا كان بها شيء من سِمَنٍ ، وَ يقال : ملحهُ عَلى رُكْبَتَيْهِ : إذا كان يأكل وَحدهُ ، وأنشد

لَا تَلُمْهَا إنها من أُمّةٍ مِلْحُهَا مَوضُوعَةٌ فَوقَ الرُّكَب

والملح أيضا : العَهْدُ ، زعَمُوا ، وَأصلهُ من الملح ، لأنَّ الرَّجل إذا أكل معَ الرَّجُل فقد أوجَب عَليْه العَهد والحُرمَة . والمُليح : يقال ألاحَ من كذا وكذا : إذا حَذِر منه . والأَوْجل : من الوَجلِ .

٦٧ - ومَا الدَّوْلجُ وَ الدّالجُ وَ المَدْلَجُ وَ الخَيْطَل

الخيطل : الكلبُ ، وهو السّنور أيضاً .

= العيطل : الطويلة العنق فى حسن جسم من النساء والحيوان : ج ١/١٦/٣ ، ١/٣٥٤ ، م ٣٣٩/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٦٥ - الدرجة : ج ١/٦٥/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الحجة : ج ١/٤٩/١ ، م ٢٣٨/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا : وهى عن ابن الأعرابى . وفى الأصل : ودواها ، خطأ .

العثير : الغبار : ج ٢/٣٩/٢ ، م ٦٤/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الغيطل : قال كراع : السِّنَّوْر : م ٢٦٨/٥ ، ق ، ل ، تا .

٦٦ - الملح المعروف : م ٢٨٦/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الملح : اللبن ، عن ابن الأعرابى : ل . وفى ج ١/١٩١/٢ م ٢٨٩/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا : الرضاع .

الملح : السمن القليل : م ٢٨٩/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

وفى تلك ، ق ، ل ، تا : الشحم .

الملح : العهد والحرمة والذمام : ق ، ل ، تا .

والبيت لمسكين الدارمى (م٢٨٦/٣ ، تلك ، ل ، تا) وروايته فيها : من نسوة .

المليح : م ١٣/٤ ، ق ، ل ، تا .

الأوجل : الخائف : ص ، ق ، ل ، تا .

٦٧ - الدولج : كناس الوحش مثل التولج : ج٢/٣٥٩/٣ ، ق ، تا .

الدالج : الذى يأخذ الدلو ويمشى بها من رأس البئر إلى الحوض حتى يفرغها فيه . وقد دلج يدلج دلوجا ، وذلك الموضع مَدْلَج ومَدْلجة : ج ٢/٦٨/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

المدلج : انظر الكلمة السابقة

الخيطل : ج ١/١١٥/١ ، ٢/٢٣١/٢ ، ٢/١٤٨/٣ ، ١/٣٥٧ ، م ٧١/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٦٨ – وَمَا الجَأبُ وَمَا الجابُ		وَمَا الجاب إذا عَثْكَل

الجأب ، مهمُوزا : الغليظ مِنْ كل شيء . وَ الجابُ ، غيرُ مهموزِ المغرَةُ . وَ الجأبُ ، مهموزا : القرن إذا غَلُظ واشتدّ . وعَثكل : تراكبَ بَعضُه على بَعضٍ .

٦٩ – وَمَا الجَبا ومَا الجُبَّا		وَمَا الجَبأةُ وَ المُكْسِلِ

الجبَا : مَاحَول البئر . وَالجُبَّا : الجبَان . والجَبْأةُ : خشَبَة الحذّاء . وَالمُكْسِل : الفحل الذى لايَضْرب ، أكسَل الفحلُ : إذا عجَز عن الضِّرابِ .

٧٠ – ومالشجَجى ومَا الطّاطُ		ومَا الوَطواطُ وَالثُّرْمل

الشجحى : العَقعَقُ ، وأنشد :

أقبل يمشى المَرطى		يَنْقُفُ نقْفَ الشجَجَى

---

٦٨ – الجأب : ج ٣/٢٠٠/١ ، ص ، ق ، ل ، تا : يهمز ولا يهمز .

الجاب : ذكروها فى الهمز : ج ٣/٢٠٠/١ ، تك ، ق ، ل ، تا .

عثكل : لم أجد الفعل بالمعنى المذكور ، وهو راجح ، لأن العثكول والعثكال العذق أو الشمراخ : ج ٣/٣١٨/٢ ، م٢/٢٩٧ ، ق ، ل ، تا .

٦٩ – الجَبا : ج ٣/٢٠٠/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الجُبّا : مخففة من الجبأ ، بالمد والقصر : ص ، ق ، ل ، تا .

الجبأة : الخشبة التى يحذو عليها الحَذّاء أى المِثال : ص ، ق ، ل ، تا .

المكسل : ج ٣/٤٥/٢ ، م ٦/٤٤٥ ، ص ، ق ، ل ، تا .

٧٠ – الشججى : ق ، تا . وفى الأصل : الشحجا ، تحريف .

الطاط : الجمل الهائج الهادر : ج ١/١٨٤/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الوطواط : الرجل الكثير الصياح أو الضعيف الجبان : ج ١/٨/ ٢/١٥ ، ص ، تك ، ق ، ل ، تا .

الثرمل : ذكر ثعلب : دابة ، ولم يُحلّها . والثرملة أنثى الثعلب : ص ، ق ، ل ، تا .

المرطى : ضرب من الجرى السهل : ج ٢/٣٧٤/٢ ، ق ، تا .

٧١ – ومَــا القَـــارم وَ الحاتــــــم وَالصُّدّاد وَ المَوجَـــــل

القارمُ : الذى يُكرم إبَلهُ أن يسِمها بالنار فيَحْرقها ، فيخط لها خطًا فى آذانها وَ أُنُوفها ، ويقال لذلك الفعل : القرمُ ، يفعل ذلك بحزّ أو حَلْقٍ . والخاتم : الغرابُ . والحاتم أيضا : الحاكم ، وأنشد :

علَى سَاعَة لو كان فى القوم حَاتما على جوده ماجــاد بالماء حاتم

قال : ردّ قوله حاتم ، على جُلمُود فى البيت الذى قبل هذا ، وهذا قول بعيدٌ جدّا ، والصحيح أنه بَدَلٌ من الهاءِ فى جودِه ، وأنه أراد حاتم طيىء ، والإنشاد : لو أن فى القوم حاتما . وَ الصُّدّاد : الوزَغَةُ ، وَيُقال : هى دويبَّة تكون على الصّفا ، وأنشد :

لَطيفٌ كصُدّادِ الصَّفا لاتغرّه بمرْتَبــاءِ وَحْشِيّــة وَ هْو قائم

والموجَل : الرخَام .

٧٢ – ومَــا الإِزْمِيـــل والصِّرْفُ ومَــا العِظْيَـــرُ والعَوْكَــــل

الإزميل : الشفرَةُ . والصِّرفُ : الأديم الأحمَرُ . والعِظيَرُ : القصيرُ من الرجال ، وأنشد :

شاربَ ألبــان خلايـــا أعسَرَا
عَريضَ بَين المنْكــبَين عِظْيَـــرَا
إذا أمَـــرَّ صَرْعَـــه تَقطّـــرا

---

٧١ – القارم : ص ، ق ، ل ، تا ج ٢/٤٦/٢ ، م ٢٤٦/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الخاتم : الغراب الأسود ج ١/١٨٧/١ ، م ٢٠٨/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الحاتم : الحاكم أى القاضى : ج ١/٥/٢ م ٢٠٨/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا . ورواية البيت : على حالة .

الصداد ج ٢/٧٣/١ ، ص ، ق ، ل ، تا . والبيت الشاهد محرف .

الموجل : ضبطه فى الأصل بضم الميم مع فتح الجيم مرة وكسرها أخرى ، ولم أجده . وفى تا : المَوْجَل : حجارة مُلس لينة ، ذكره أبو بحر عن أبى الوليد الوقشى . وفى ل ، تا : المأْجَل : شبه حوض واسع يؤجل (يحبس) فيه الماء ثم يفجر فى الزرع . =

صرعهُ : الذى يُصَارِعُه . والعَوْكل : القصيرُ الأفحَجُ ، وقال :

ليس يُرَاعى لعَجاتِ عوكل
أحَلّ يمشى مِشْيَة المُخَيِّلِ

٧٣ - ومَا الدُّعبُوثُ وَ الزَّلْخُ ومَا الصائك وَ الصَّيْدَل

الدُّعْبُوث : المخنَّثُ ، وأنشَد :

يافتى ماقتلتُم غير دُعبُو ثٍ ولاَ منْ قُوارة الهِنْبَرِ

والزَّلخ : القبرُ . والصّائك : الدّم قد أريق أرق له صَاكة بمثل صَعْلة أى ريح خَبيثة . والصَّيْدل : الثعْلَبُ .

٧٤ - ومَا الأَركاك والأحما ك والحفّانُ وَ الحَوْجَل

= ٧٢ - الإزميل : شفرة الحَذّاء ج ٣/١٧/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الصِّرْف : صبغ أحمر ج ٢/٣٥٦/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

العظير : ج ١/١٣٠/١ ، ٢/٣٧٧/٢ ، م ٢/٤٨ ، تك ، ق ، ل ، تا .

العوكل : م ١/١٦٤ ، ق ، ل ، تا .

٧٣ - الدعبوث : تك ، ق ، ل ، تا .

الزلخ : لم أجده بالمعنى المذكور ، وإنما وجدته بمعنى المَزَلّه التى تزل منها الأقدام لنداوتها لأنها صَفاة : م ٥/٦٢ ، ق ، ل ، تا .

الصائك : ج ٣/٢٦٠/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا . وفى الأصل : الصائل .. والصائل : الدم قد أرق له ...

الهنبر : الضبع فى لغة بنى فزارة أو ولده : ق ، ل .

الصيدل : لم أجدها .

٧٤ - الأركاك : ج ١/٨٧/٢ ، م ٦/٤٠٩ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الأحماك : م ٣/٣٧ ق ، ل ، تا ، ولم يذكروا غير الحمكة ، وجمعها الحَمَك .

الحفان : ج ٢/١٧٨/١ ، م ٢/٣٧٨ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الحوجل : ج ٣/٣٦٣/١ م ٣/٥٦ ، ص ، ق ، ل ، تا : ووصفوها بالصغر وسعة الرأس .

٧٥ – وَمَـا العَيْـدانُ وَالقِنفَخْـ ـر واليَهْيَـرّ والمُسْمَـلْ

الركيك والرَّك : المطر الضَعيف . وَالأحماك : فراخ النعام ، واحدُها حَمَكَةٌ ، وكذلك الحفّان . والحَوْجل : القوارير ، الواحِدةُ حَوْجلة . والعَيْدان : النخل الطِّوالُ . وَالقِنْفَخْر : أصُول البَرديّ ، واحده قنفخر ، وعُنْقَرٌ وَعُنْقَرَةٌ أيضا واليَهْيَر . السمّ ، وقال بَعضهم : الحنظل . وَالمَسْمَلُ : المُصْلح ، قال أبو الحسنِ الطوسيّ : لم أسمع : أَسْمله ، وإنما المسموع : سَمَله .

٧٦ – ومـا الآرام والأزلا مُ والأَجْلام والجَنْفَـل

الأزلام : قوائم الثور . والأزلام : القِداح . والجنفل : الرجل الشديد البطش ، وهو أيضا الجمل الشديد . والأجلام : الجِداء ، الواحدة جَلَم .

٧٧ – ومـا الأَحْراس والأَجْرا س والأَطْواس إذ تُقبِـل

الأحراس : الدُّهور . والأجراس : الأصوات . والأطواس : الأهِلَّة ، الواحد طوس .

---

٧٥ – العيدان : ج ٢/٢٨٦/٢ ، م٢/١٦٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

القنقخر : م ١٩٤/٥ ، ق ، ل ، تا .

العنقر : م ٢٩٠/٢ ، تك ، ق ، ل ، تا .

اليهير : م ٢٧٥/٤ ، ق ، ل ، تا .

المسمل : ق ، ل ، تا : وقالوا : سمل بينهم كأسمل ، قال الكميت :

وتنأى قُعورهمُ فى الأمو
ر عمن يَسُمُّ ومن يُسْمَلُ

أى تبعد غايتهمَ عمن يدار ويداهن .

٧٦ – الآرام والأرآم : جمع رئم ، وهو الخالص البياض من الظباء : ج ٤١٩/٢/٢ ، ق ، ل ، تا .

الأزلام : القوائم : ل ، تا ، والأزلام : القداح التى لاريش عليها : ج ١/١٧/٣ ، ص ، ل ، ق ، تا .

الأجلام : ج ٢/١١٠/٢ ، ص ، ل ، تا : وهى عن كراع .

الجنفل : لم أجده ، وربما كان محرفا .

٧٧ – الأحراس : لم أجدها فى المعاجم ، وإنما فيها الحَرْس ويجمع على أحْرُس ، وربما كانت أحرس جمع القلة ، وأحراس جمع الكثرة : ج ١/١٣١/٢ ، م ١٣١/٣ ، ص ، تك ، ق ، ل ،تا .

الأجراس : ج ٢/٧٥/٢ ، ل : ووصفها ص ، ق ، ل ، بالأصوات الخفية .

الأطواس : ل . وذكر ص ، تك ، ق ، ل ، تا عن ابن الأعرابى أن الطوس هو القمر .

٧٨ – وما أَيدى سَبا والطُّو ط والهَيْشَر والمُؤصِلَ

الطوط : القطن . والمؤصل : الأصيل .

٧٩ – وما النَّضْناض والتِّربا ض والرَّيحان والأَخْوَل

الريحان : الرِّزق ، قال ابن أحمرَ :

سَلَامُ الإلـه ورَيحانُـه ورحمتـه وسماءٌ دِرَرُ

وَالأخول : الشّرَارُ يتطاير من الحديد إذا ضربَهُ الحدّاد

٨٠ – وما الإطماء والإنما ء والإصماءُ وَالأشعَل

الإطماء والإقراء : شيء واحد ، يقال أقرأت الحيّة والعقرب : إذا جمعت سمّها شهرا . والأشعَل : الذى فى ذنبه بياض . والأَشْعَل الصُّبحُ .

---

٧٨ – سبا : يقال : ذهبوا أيدى سبا : أى متفرقين : ج ٢/٢٠٥/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الطوط : ج ١/١٨٤/٢، ٣/١٩٨/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الهيشر : قال الليث : الرجل الرخو الضعيف الطويل : م ١٣٢/٤ ، تك ، ق ، ل ، تا .

الموصَل : اسم زمان من الأصيل ، والمؤصِيل : الداخل فى الأصيل : ص ، ق ، ل ، تا .

٧٩ – النضناض : الحية التى تحرك لسانها : ج ١/٢٥/١ ، ١/١٥٧ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الترباض : العصفر : ق ، تك ، تا . وفى الأصل : التربِاص ، بفتح التاء والصاد ، ولم أجدها ،

الريحان : ج ٢/١٤٧/١ ، م ٣/١٩١ ، ص ، ق ، ل ، تا . ونسبت البيت للنمر بن تولب وانظر شعره ص ٥٥ .

الأخول: ج ٢/٢٤٣/١ ، م ١٨٢/٥ ، ص ، ق ، ل ، تا.

٨٠ – الإطماء : لم أجدها بالمعنى المذكور ، وهو محتمل ، يقال : طمى البئر : امتلأ : ج ٣/١١٨/٢ ، ق ، تا

الإقراء : ج ٣/٢٧٦/٢ واكتفى ص ، ق ، ل ، تا بإيراد الفعل الثلاثى .

الإنماء : أن ترمى الصيد فيغيب عنك فيموت ولاتراه وإنما تجده ميتا : ق ، ل ، تا .

الإصماء : أن ترمى الصيد فتقتله من فوره : ج ٣/٢٦١/١ ، ق ، ل ، تا .

الأشعل : من اللون : ع ١/٢٩٨ ، ج ٣/٦١/١ ، م ١/٢٢٩ ، ص ، ق ،ل ، تا .

الأشعل : الصبح : لم أجده ، وهوغير بعيد ، لأن الشعلة والشعيلة : النار المشعلة فى الذبال أو الفتيلة فيها . وفى الأصل : الأسعل ، تحريف .

٨١ - وماالإسْكــابُ فى السِّئْــوَنِ وما المِــزْجُ والمُسْبِــل

الإِسْكاب : بكرة تكون فى الزق تسدّ [ما] فيه من خَرْقٍ . السِّئْوَنُ : الزق بعَينهِ . المِزجُ : العَسل . والمُسْبِلُ : القِدْح .

٨٢ - ومَــا العَنــز وَمَــا المَــرّا نُ فى شىء سِوَى الذُّبَّـــل

العنز : العُقابُ . وَالمران : ممّر الريّح ، وقال :

يبــادرون الـــريح مَرانها كأنها فى السَّرَب القُمَّـــلُ

٨٣ - ومــا الحَنّــاةُ والجَمْعَــرُ والــمُسهِب والأَهيــل

الحناة : طرف قرن الثور . والجمعر : طين أصفر يخرج من البئر إذا حُفرت . والمسهب : الذى إذا حفر بئرا خرج إلى رمل كثير . والمسهب : الرجل الجواد . وهو الخطيب .

٨٤ - ومَــا الــدّاوُ وَمــا المَــظُّ ومَـــا الأفدعُ وَالأَسْول

الداو : زبَدُ البَحْر . والأَسْوَل : المندك من السّحاب .

---

٨١ - الإسكاب : جمع إسكابة : تك ، ق ، ل ، تا
السئون : لم أجدها .
المزج : ص ، تك ، ق ، ل ، تا .
المسبل : السادس من قداح الميسر : ج ٣/٢/٤٨٩ ، ص ، ق ، تا .

٨٢ - العنز : العقاب الأنثى : م ١/٣٢٧ ، ص ، ق ، ل ، تا .
المران : لم أجدها بالمعنى المذكور .

٨٣ - الحناة : لم أجدها . وأخشى أن تكون محرفة عن الأحناء ، جمع حنو وهو كل شىء فيه اعوجاج : م ٣/١٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .
الجمعر : الأرض الغليظة المرتفعة ج ٣/٣٧٤/١ ، م ٢/٣٠٧ ، ق ، ل ، تا .
المسهب : من الحفر : م ٤/١٥٩ ، ص ، ق ، ل ، تا .
المسهب : الجواد : م ٤/١٦٠ ، ص ، ق ، ل ، تا .
المسهب : الكثير الكلام : ج ١/٢٢٥/٢ ، ٢/٢٩٠ ، م ٤/١٥٩ ، ق ، ل ، تا .
الأهيل : الرمل المنهال : م ٤/٢٧٦ ، ق ، ل ، تا .

٨٤ - فى الأصل : الراو : لم أجده . وأقرب شىء إليه : الدُّواوة والدواية ، وهى أن ييبس الريق على الشفتين ، أو =

٨٥ - وَمـا الغَـارُ وَمـا الغـارُ   وَمـا الغـار وَمـا المُخبِـل

الغار : الجمع . والغار : وَرق السُّوس . والغَار : وضع اليد على الحاجب من الشمس . والمخبل : المائح للإبل والغنم .

٨٦ - وَمـا الخولـع وَ الرَّوبَـ   ـعُ والوَعْـوَع والمُكْتَـل

الخولع : الضَّعْفُ . والرَّوبع : داء يأخذُ الإبل فى أكبادها . وأنشد :

إنـا أُنـاسٌ من بنـى عَامـرٍ   لانَتَـر فيهَـا ولا خَوْلَـعُ
نَعقِـرُ للضَّيـف عظـامَ الـذُّرا   ليس بها القِطْىُ [ولا] الرّوبَـعُ

القَطْى : داءٌ يأخذ فى الأعجاز . والوعوع : ابنُ آوَى .

٨٧ - وَمـا القِلـعُ وَمـا الصَّرْع   ومـا النَّقْـعُ ومـا المِـنْشَل

الصَّرعُ : حال بَعْد حَال نزلتهم ، وصَرعَيْن أى ينتقلون من حَال إلى حالٍ . [والمنشل] مانُشِلَ بهِ اللَّحمُ .

= مايعلو الهريسة واللبن والماء ونحوهما إذا ضربتها الريح كغرقىء البيض ، وهو لبن داوٍ : ج ١/١٧٣/٢ ، ٢/٢٢٥/٢ ، ق ، ل ، تا .

المظ : الرمان البرى . ج ١/١١١/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الأفدع : من أصيب بعوج فى المفاصل كلها خلقة أوداء أى مايسمى الآن روماتزم المفاصل . وفى الأصل : الأيدغ ، ولم أجدها : ج ١/٢٧٨/٢ ، م ١٩/٢ ، ق ، ل ،تا .

الأسول : المسترخى فى السحاب : ج ٢/٢٥٧/٣ ، ق ، ل ، تا .

٨٥ - الغار : الجمع م ٣٥/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الغار : ورق الكَرْم ، وضرب من الشجر : م ٣٥/٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الغار : وضع اليد ... لم أجدها ، وإن كانت غير بعيدة ، لأن الغورة الشمس : تك ، ق ، ل ، تا .

المخبل : من يعير ناقته للانتفاع بلبنها ووبرها : م ١٢٩/٥ ، ق ، ل ، تا .

٨٦ - الخولع : الضعف والفزع : ع ١٣٧/١ ، ج ٢/٢٣٤/٢ ، م ٧٥/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الروبع : م ١٠٣/٢ ، ق ، ل ، تا ، وجعله تك بالزاى .

القطى : عن كراع : م ٣٠٣/٦ ، ق ، ل ، تا . وفى الأصل : القطء .

الوعوع : عن ابن دريد : ج ١/١٦٠/ ٢ ، م ١٤٩/٢ ، تك ، ق ، ل ،تا .

المكتل : المدور المجتمع : تا . وهى فى م ٤٧٧/٦ ق ، ل بتشديد التاء . وفى الأصل : المكبل ، ولم أجدها .

٨٧ - القلع : صُدير يلبسه الرجل على صدره : تك ، ق ، تا .

الصرع : عن ابن عباد : ق ، تا .

النقع : القتل : تك ، ق ، ل ، تا .

المنشل : حديدة ينشل بها اللحم من القدر : ج ١/٧١/٣ ، ص ، ل ، ق ، تا .

٨٨ – وما اليخمور [والهُرهور ، والصُّرصور ، والمُغفَل]

اليخمور : الوَدع . والهُرهُور : الزبد . والصُّرصُور : البَعيرُ الذى أمّه عَربّية وأبوُه بُختِيٌّ . والمغفَل : الذى لاسمة عليهِ .

٨٩ – ومَا الجامُور والتامور وَ الفَاثور وَ النَّهْبَل

الجامُور : القبرُ ، وقيل : المِرْجَل . وَ النَّهْبَل : الكبير السِّنِّ .

٩٠ – وما المِدوَسُ والدِّفْنِسُ والدِّنفِسُ والأَقبَل

٩١ – وما الجِفرَّةُ والوَقرةُ والإبرةُ والمفصِل

٩٢ – وما العَرَمات والعَرْمات والعارم والهَيْضَل

العَرمات : البَيادر ، الواحد عَرْمَةٌ . والعَرمات : البَيضُ من السلاح ، واحدتها عَرَمَةٌ . والعارم : الراضع من الأطفال . وَ الهَيْضل : الجماعة من الناس دون الثلاثين .

---

[٨٨] – اليخمور : م ١١٦/٥ ، ق ، ل ، تا . وفى الأصل : اليمخور ، وهو خطأ .

الهرهور : لم أجدها بالمعنى المذكور ، ولعل أقرب المعانى إليه الكثير من الماء واللبن : م ٧٢/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الصرصور : ج ١/١٤٥/١ ، ق ، ل ، تا .

المغفل : م ٣١١/٥ ، ق ، ل ، تا .

[٨٩] – الجامور : القبر : ل ، تا . ولم أجدها بمعنى المرجل .

التامور : الوعاء : ق ، ل ، تا .

الفاثور : الجاسوس : تك ، ق ، ل .

النهبل : م ٣٥٣/٤ ، ق ، ل ، تا .

[٩٠] – المدوس : المِصْقَلة : ص ، ق ، ل ، تا .

الدفنس : المرأة الحمقاء : ج ١/٤٦/١ ، ص ، ق ، ل ، تا

الدنفس : كالدفنس : ق ، تا . وفى الأصل : الدنقس . تحريف .

الأقبل : الحيوان الذى يقبل قرناه على وجهه : م ٢٦٤/٦ ، ق ، ل ، تا .

[٩١] – الجفرة : لم أجدها ، ولعلها من الجُفُرَّى والجُفُرَّاء والجفراة بمعنى وعاء الطلع من النخل : ق ، ل ، تا .

الوقرة : الهزمة (الهبوط) تكون فى الحجر والعين والعظم : ج ١/٤١١/٢ ، م ٣٤١/٦ ، ق ، ل ، تا .

الإبرة : النميمة وإفساد ذات البين : ق ، ل ، تا .

المفصل : الحجارة الصلبة المتراكمة المتراصفة ، ق ، ل ، تا .

[٩٢] – العرمات : البيادر : ل ، تا .

: البيض من السلاح : م ١٠٥/٢ ، ل ، تا .

العارم : م ١٠٤/٢ ، ق ، ل ، تا .

الهيضل : ج ٢/٢٨/١ ، ١/٣٥٦/٣ ، م ١٤٢/٤ ، ص ، ق ، ل ،تا : وقال الكميت :

وحول سريرك من غالبٍ
ثُبَى العزِّ والعربُ الهَيْضَلُ

٩٣ – ومَـــا المِجـــدَعُ وَ الصَّرد ح وَ العُنَـــابُ وَ الزَّاجِـــلْ

المِجْدَعُ : نجم الثريَّا . والصَّردَحُ : الأرض المُستويَة . والزَّاجل : حَلَقَةٌ من الخشبِ مُدوّرة فى الجواليق يُدخل منها الحبَال .

٩٤ – وَمَـــا الكِيــحُ ومَـــا الفِيــحُ ومَـــا السُّوحُ ومَـــا المُـــؤْزَلْ

المُؤزل : الذى صَار فى أَزْلٍ ، أى طَبقٍ .

٩٥ – ومَـــا الحِيَبَـــةُ و اللّوبـــةُ والرَّدهـــة والجَيْحَـــل

الحيَبَة : الحال . وَ اللُّوبة ، هَاهنَا : القوم يكونون مع القوم فلا يستشارون فى خير وشر . والجيحل : القنفذ الكبير .

٩٦ – ومَـــا اللُّـــوبُ ومَـــا القُـــوب ومـــا اليَعقـــوب والقَوْقـــل

---

[٩٣] المجدع : لم أجدها .
الصردح : م ٤/٤٥ ، ص، ق ، ل ، تا .
العناب : عن ابن دريد : ثمر الأراك ج ٣/٤١٠/٢ ، ٢/١٣٤ ، ص ، تك ، ق ، ل ،تا .
الزاجل : ج ٢/٩١/١ ،ص ، ق ، ل ، تا .
[٩٤] الكيح : عرض الجبل وسنده : ج ٢/١٨٨/١ ، م ٣/٣١٧ ، ص ، ق ، ل ، تا .
الفيح : الواسعة ، جمع أفيح وفيحاء : م ٣/٣٤٦ ، ص ، ق ، ل ، تا .
السوح : الفضاء بين الدور ، جمع ساحة : م ٣/٣٧٠ ، ق ، ل ، تا .
المؤزل : من أصابه الضيق والشدة : ص ، ق ، ل ، تا .
[٩٥] الحيبة : ج ٣/٢٠١/١ ، م ٤/٢٢ ، ق ، ل ، تا .
اللوبة : ق ، ل ، تا .
الردهة : نقرة فى صخرة يستنقع فيها الماء : ج ٢/٢٥٩/١ ، م ٤/١٨٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .
الجيحل : العظيم من كل شيء . ولم أجد نصا على أنه القنفذ الكبير بعينه . وفى الأصل بحاءين ولم أجدها فى المعاجم : ج ٢/٥٧/٢ ، ١/١١٤ ، ٣/٣٥٤/٢ ، م ٣/٥٧ ، ق ، ل ، تا .
[٩٦] اللوب : الحرار ، جمع لابة ، وهى الأرض ذات الحجارة السود ج ١/٣٢٩/٢ ، ص ، ق ، ل ، تا .
القوب : الفرخ : ج ١/٣٢٤/٢ ، م ٦/٣٦٣ ، ص ، تك ، ق ، ل ، تا .
اليعقوب : الذكر من الحجل والقطا : ع ١/٢٠٦ ج ٣/٣٨٤/٢ ، م ١/١٤٤ ، ص ، تك ، ق ، ل ، تا .
القوقل : اليعقوب : ق ، ل ، تا .

٩٧ – ومَــا اليامُــوم وَ المأمُــو م وَ الهَيْثَــم والحَــوْزل

٩٨ – ومَــا المفــأدُ وَ المِــرو د والمِــذْوَد وَ المُطْفِــل

المِفأد : الذى ينزل به العدَد . والمِروَدُ : المِيْل . والمذود : اللسان : والرجل الذى يَذُود [عن] القومِ .

٩٩ – ومَــا البلــدَةُ وَ البَلــدَ ةُ وَ البَلــدَةُ وَ الأطحــل

١٠٠ – ومَــا الحِربَــاء والحربَــا ءُ والفَــحصَةُ والنَّيْطَــل

الحرباء : مِسْمار الدّرع . وَ الفَحصَة : النقطة تكون فى الذقن أو الخدين . والنيطل : الداهية .

فدونكهــا مُحبَّــرةً نَخِيلَــ ـةَ مَنطــقٍ مُجْمِــل
من الأسدى جعفــر الــ ـفتــى ذى المنطــق الأفضل

نجزت القصيدة

بحمد الله ومنه ، والصلاة على محمد وآله

---

٩٧ – اليامُوم : فرخ الحمامة ، وقيل : فرخ النعامة : ل ، تا .

المأموم : الذى بلغت شجته (جرحه) أم رأسه ، وهى الجلدة الرقيقة التى تجمع الدماغ : ج ٢/٢٠/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الهيثم : فرخ النسر أو العقاب : ج ١/٥٢/٢ ، ٢/٣٥٦/٣ ، م ٣١٣/٤ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الحوزل : القصير : ق ، تا وفى الأصل : الجوزل ، ومرت الكلمة فى البيت ٢٦ فرجحت تحريفها . ولعلها محرفة عما أثبته أو عن الحَذْول بمعنى الذكر من القردة .

٩٨ – المفأد : لم أجدها بالمعنى المذكور ، وإنما وجدتها بمعنى السفود ج ٢/٢٤٣/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

المرود : ص ، ق ، ل ، تا .

المذود : اللسان : ص ، ق ، ل ، تا .

المذود : الرجل ... : ق ، تا .

المطفل : الليلة التى تقتل الأطفال بردا : ق ، ل ، تا .

٩٩ – البلدة : من منازل القمر ، وهى ستة أنجم من القوس تنزلها الشمس فى أقصر يوم من السنة : ج ٢/٢٤٧/١ ؛ ص ، ق ، ل ، تا .

البلدة : نقاوة مابين الحاجبين : ج ٢/٢٤٧/١ ، ص ، ق ، ل ، تا .

البلدة : راحة الكف : تلك ، ق ، ل ، تا .

الأطحل : من الطّحلة ، وانظر البيت الثامن والعشرين .

١٠٠ – الحرباء : م ٢٣٥/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الحرباء : الظهر أو لحماته : م ٢٣٥/٣ ، ص ، ق ، ل ، تا .

الفحصة : م ١١٦/٣ ، تلك ، ق ، ل ، تا .

النيطل : ج ١/١١٧/٣ ، ٢/٣٥٨ ، ص ، ق ، ل ، تا .

دور التراث العربي في تعريب التعليم الجامعي

الدكتور حمد عبيد الكبيسي
وكيل كلية الحقوق والشريعة
جامعة دولة الإمارات العربية المتحدة

لقد وقفت طويلا على باب عيد الرجل ، أحاول الدخول منه إلى باحته وساحته بمقال من شخصه ، أو يبحث فى فكره ونتاجه . إلا ان وقوفى طال ، دون استطاعة الدخول إليه من هذا الباب .

ثم وجدت أنه :

لكى أكون جديرا بالكتابة عن واحد من القمم الشوامخ مثل محمود شاكر ، لابد لى من أن أكون فى مستواه أو قريبا منه ... ولست بذلك .

ولكى أكون قادرا على النظر فى فكره وآثاره ومناهجه ، لابد لى من عمر طويل يحسب بحبات العرق وعدد الصفحات ولا يحسب بالساعات والأيام ... ولكننى لا أجد ذلك .

ولكى أكون أمينا على تاريخ سيرته وتسجيل وقائع حياته ومواقع حله وترحاله ، لابد لى من أن أكون قد تشرفت بمشاركته رحلة عمره ومسيرة أيامه ... ولكننى لم أكن كذلك .

وهكذا أدركت أننى خسرت فرصة العمر ، بقصورى عن الكتابة عنه . وفرطت فى صفقة العقل بعجزى عن النظر فيه وأضعت متعة النفس ، حين لم أؤرخ لــه

ومع هذا وبالرغم منه – أجد نفسى قريبا منه ، حتى أكاد أخالطه وأجده واضح الصورة فى ذهنى حتى أكاد أقرؤه ، وأراه فى أعماق نفسى حتى أكاد أمتزج فيه .

فهو فى شدة إحساسى به ، كالضوء الذى يغمرك ولا تناله ، وهو فى فهمى له كالزمن الذى يمر بك ولا تدركه ، وهو فى انتمائى إليه كالطيف الذى تعيشه ولا تحتويه .

ثم أما بعد :

فليس أبو فهر ممن يقدر عمره بالأعوام حين تزول ، وإن فى عمره مالا يزول إن زالت .

وليس أبو فهر ممن تقوم حياته بأوراق التقويم حين تبلى ، وإن فى حياته مالا يبلى إن بليت . وإنما تحسب بما فيها من معانى العلم والحكمة ، ونواحى الفضل والهمة ... وهى صفات لايستوى فيها من يستوون بالأعوام والسنين .

وبعد ذلك كله لم أجد ما أتشرف بالمشاركة به فى عيد محمود شاكر إلا هذا البحث المتواضع الذى لا أجده خليقا أن يجد له مكانا فى هذه المناسبة لولا مايحمل من آيات الحب وغايات الوفاء .

د. حمد الكبيسى

لم يعد فى وسع باحث منصف أن يجادل فى صلاح لغتنا العربية الشريفة ، للتعبير الفنى والعلمى قديما وحديثا ، منذ أن أذيعت بها العلوم والفنون والثقافات ، سواء منها الأصيل ، والمنقول عن الفارسية واليونانية وغيرها ، حيث لم يستعص على العرب تطويع مانقل إليها أو تقبل مانقل بها فأثبت ذلك أن لغتنا العربية بنيت لتكون لغة عالمية ، تواكب كل ركب وتناسب كل حال وتستوعب كل تطور .

وإذا صادفنا اليوم من المعاصرين ، من يجد فى نفسه شيئا من استعمال لغتنا فى الفنون ، أو مشكلا فى استخدامها فى العلوم ، فإن ذلك ليس راجعا إلى قصور فيها أو عجز منها وإنما هو راجع إلى ذاته ومنهج تعليمه وطريقة تحصيله لأنه شرد عنها وابتعد عن مساربها ومسالكها إلى متاهات العجمة والرطانة فحينما قهر على تلك الرطانة أذعن ولم يتمرد وحينما ألجىء إلى تلك العجمة استسلم ولم يقاوم وحينما وجد فى نفسه ضعفا عن الإحاطة بأسرار لغته واستيعاب جمال عبارته ، تقاعس وتخاذل واستسهل التيه والضياع .

وليس هذا غريبا ولا مستغربا : « لأن اللغة فى كل عصر من العصور وفى كل أمة من الأمم ، مرآة تعكس الإحساس والشعور ، وهى الدليل على التحضر أو التأخر ، والإمارة على الجمود أو المرونة فى الناس ، فإذا جمدوا جمدت انعكاسا لهذا الجمود ، وإذا مرنوا ولانوا أمام أهواء التطور وتغيراته مرنت لهم ، وصارت طوع بنانهم »(١) .

إن التطبيق العملى فى أول بواكير النهضة من عصرنا الحاضر : يشهد للغتنا بالقدرة والأصالة فقد قام الرجال ذوو العزائم إلى جانب الرجال ذوى العمائم على الطريق السوى ، المؤدى إلى وضع العربية فى موضعها وتمكينها من احتلال موقعها وملء مكانها ومكانتها ، فكتبوا علومهم بلغة القرآن ، وترجموا إليها الكثير من الفنون والعلوم .

---

(١) المرجع فى التعريب للأستاذ حسن حسين فهمى : ١٧ .

فكتب محمد على البقلى فى الجراحة ، ومحمد الشافعى فى الأمراض الباطنية ، ومحمد ندا فى النبات والحيوان والجيولوجيا . ومحمد الدرى فى الأمراض الوبائية ، ومحمود الفلكى فى التقاويم والمقاييس والفلك . ومحمود بيومى فى الحساب والجبر والمثلثات .

إضافة إلى نخبة من الرواد فى الترجمة مثل رفاعة الطهطاوى ومحمد عمر التونسى ، وإبراهيم الدسوقى ، وأحمد فارس الشدياق . وغيرهم .

ولقد وفد المستشرقون إلى الشرق العربى لأغراضهم البعيدة ، فلم يجدوا مشكلة فى تدريس العلوم بالعربية وهم غرباء عنها ، وكتابة مؤلفاتهم بها ووضع أبحاثهم فيها .

فالدكتور « فان دايل » درّس الكيمياء ، وعلم الأمراض والجويات باللغة العربية ، ووضع مؤلفه النقش فى الحجر بتسع مجلدات فى التاريخ الطبيعى والكيمياء باللغة العربية . والدكتور « جوهانس » درس التشريح والفسيولجيا بالعربية وكتب بها عن التشريح وحفظ الصحة . وكذلك « جورج جوزيف » صاحب كتاب المصباح الوضاح فى صناعة الجراح - وكتاب معجم نباتات سورية وفلسطين والقطر المصرى . وغيرهم وغيرهم .

فما أجدر علماءنا ومجامعنا والقائمين على شئون العلوم والثقافة فى أقطارنا بأن لاتقصر أيديهم ولا تقعد هممهم عن هذا الواجب القومى بل الدينى فى خدمة لغتنا العربية ، وإخراجها من متاحف القواميس والكتب وخزائن المخطوطات إلى المدرج فى الجامعة والأنبوبة فى المختبر ، والكتاب العصرى بين طالب الطب والهندسة وسائر العلوم .

إن فى تراثنا العربى الإسلامى كنوزا من الكلمات والمصطلحات والتراكيب وأدوات للتطوير ، وأساليب للاثراء والنمو ، مما يجدر بنا اليوم أن نقف منه على علم قبل أن نصدر الحكم على لغتنا عن جهل ، أو أن نتهمها بالقصور عن عقوق فليس أقبح من أن يتصدى إنسان إلى الحكم على اللغة العربية عجزا أو قدرة ، وهو غارق فى العجمة ، مستوطن للأعجمية إلى أشد أعماق عقله وقلبه عمقا .

وهذا الموضوع « دور التراث العربى فى تعريب التعليم الجامعى » بمرونته وسعته وشموله يمكن أن يتضمن موضوعات متعددة لتحديد ملامح هذا الدور وتعديد أسسه وركائزه ، من أبرزها :-

١ - لغتنا العربية وعناصر الثراء والمرونة فيها .

٢ - الترجمة فى العصر العباسى وترسم خطاها .

٣ - المخطوطات وما تتضمنه من مصطلحات فى مختلف العلوم والفنون .

لكنى سأصرف النظر عن الموضوع الثالث ، لا عن استهانة به أو عدم تقدير له ، بل لأن مؤتمر التعريب الثالث المنعقد بليبيا فى المدة من ٧ - ١٦ / ٢ عام ١٩٧٧ ، قد أولاه ما يستحق من رعاية واهتمام وعناية من خلال أعمال اللجان المنبثقة عنه ، أو فى إطار ماصدر عنه من مبادىء واتجاهات وتوصيات[١] .

لذلك فإنى سأتوفر على بحث الجانبين الأولين : وهما

١ - اللغة من حيث عناصر الثراء والمرونة فيها ، متمثلة تلك العناصر فى الترادف والاشتقاق والقياس فيها .

٢ - والترجمة فى العصر العباسى من العربية وإليها - وما يمكن أن نستمده من تلك التجربة فى عصرنا الحاضر .

هذا والله المسؤول سبحانه أن يحببنا بالعلم ويكرهنا بالجهل وأن يعيننا على إيثار الحق والبعد عن الكسل ، وأن يجعلنا من الذين يتخذون الإخلاص والصدق قواما لحياتهم ، ومنهجا لأعمالهم ، .

« إنه نعم المولى ونعم النصير »

* * *

---

[١] انظر المجلد الخامس عشر من مجلة اللســـان العربى : ٨٦ .

عناصر الثراء والمرونة فى اللغة العربية

إن للغتنا العربية خصائص وسمات ، تجعل التطور فيها أثرا من آثارها ولازما من لوازمها ، وهى عند استقصاء الباحث وصولة المتخصص - لاتستعصى على جاد ولا تمتنع عن مجتهد . ولما لم أكن أدعى لنفسى بأنى واحد من هؤلاء : فإنى أكتفى هنا بإشارات موجزة إلى بعض تلك الخصائص والسمات ، التى تجعل لغتنا العربية سيدة اللغات فى الاستيعاب والشمول ، وليس مجرد لغة علمية ضمن اللغات الأخرى فحسب . وأهم هذه الخصائص : الترادف والاشتقاق ، والقياس .

أولا : الترادف :

تملك اللغة العربية ، إلى جانب متنها الثر وأساسها الثرى ، بحارا من المترادفات لكثير من الأسماء والأفعال والصيغ التى تشكل ارتباطا وترابطا وثيقا فى خدمة الاستعمال العلمى .

ومن الأدلة التراثية على الثراء المفرط لمتن اللغة العربية معجم « لسان العرب » لابن منظور .

ثم تأتى المترادفات لكى تضع لأدنى اختلاف فى المعنى اسما جديدا وقد ذهب كثير من اللغويين إلى أن ذلك من أجل خصائص اللغة العربية وأشدها دلالة على عبقريتها وغزارة متنها ، وقوة بيانها ، وشموله واتساعه .

وقد لفت ذلك انتباه البعض من اللغويين ، فكتب فيه من كتب منهم مدونا ومسجلا ومخلدا . مثل كتاب الفيروز ابادى - صاحب القاموس : « الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف » . وقد صنف ابن خالويه عدة كتب فى المترادفات ، فى أسماء ، الأسد والحية والسيف وغير ذلك . ومثل ذلك أرجوزة جلال الدين السيوطى فى أسماء الكلب ، والتى سماها « التبرى من معرة المعرى » .

وقد شخص بعض الباحثين المعاصرين أهمية الترادف فى اللغة العربية باعتباره دليلا على طول نفس اللغة وقدمها وامتداد تطورها .

ومن هؤلاء : « فون هامر » فى كتابه « الجمل » والأستاذ العقاد فى كتابه : « أشتات مجتمعات فى اللغة والأدب » .

وقد توصل هؤلاء إلى أن الأعم الأغلب من المترادفات ناتج عن فروق فى المعنى إما بالنسبة ، أو باختلاف دقيق بالصفة .

مما يجعل ذلك عاملا مرنا من عوامل استخدام اللغة فى الدلالات العلمية وقد أثرى العلماء تراثنا اللغوى فى تلك الفروق بمصنفات قيمة لو رجع إليها المعربون لوجدوا أن لغتنا لاتعجز بحال من الأحوال .

ومن أمثال الكتب التراثية فى هذا الصدد كتاب : « فقه اللغة » للثعالبى وكتاب : « المخصص » لابن سيده . وكتاب « الإفصاح » للصعيدى .

ولقد استفاد من ذلك بعض العلماء الغيورين على لغتهم فى هذا العصر العلمى . يقول الدكتور محمد يوسف حسن ، العالم الجيولوجى المعروف[1] : فوجئت يوما بنحو خمسة عشر مصطلحا أوروبيا لأنواع الطين وجب إيجاد مقابلات عربية لها . لجأت إلى معاجم اللغة العربية المتخصصة فقدمت لى أكثر مما أريد ، ستة وعشرين اسما لأنواع مختلفة من الطين هى ، « الطين ، الصلصال ، الغرين ، الطفل ، الغضار الخضرم ، الحمأ ، اللازب ، الورطة ... إلخ » « ثم يقول : وعندما سئلت عن درجات الاستضاءة فى الجو ، ودرجات العذوبة فى الماء والملوحة فى البحر ، والتى يستعمل لها الأوربيون زوائد أمامية تعبر عن الاختلاف فى الدرجة وتلحق بالأصل اللاتينى ، قلت : لاحاجة لنا بمثل هذه المساعدات ، ولا بتلك الأصول الأجنبية » .

فعندنا فى درجات الاستضاءة : الوضح ، الغلس ، الغبن ، العتمة الظلمة ، الدجنة ، الدجى ، الحندس ، ... الخ » ، « وكل كلمة من هذه الكلمات المترادفة تشير إلى معنى من الاستضاءة ، يفترق عن المعنى الآخر بشكل من أشكال الافتراق » .

ومثل ذلك درجات العذوبة والملوحة : « العذب ، الفرات ، المسوس الملح ، الأجاج ، الزعاق ... الخ » .

وفى البرودة : « البرد ، الشبسم الأريز ، الزمهرير ، الخصر ، القريس ، ... الخ » .

---

(١) انظر محاضرة بعنوان « اللغة العربية هل هى لغة علمية ؟» ألقيت فى الموسم الثقافى الثانى فى جامعة الإمارات العربية المتحدة .

وفى العمق : « الوشل ، الضحضاح ، العوز ، العميق ، السحيق الخ » وفى الانقطاعات الزمنية أو الحجرية أو أى انقطاع فى أى علم ، يمكن الركون إلى مايلى « الفصلة ، الثلمة ، الثغرة ، الفرجة ، الفجوة ، الفتحة ، النافذة ، المشكاة ، الكوة ...الخ » .

وفى حركة الريح : « النسم ، الخفق ، السرى ، الهبوب ، العصف ، القصف الهزم .... الخ » .

وفى تجمعات المياه : « الجدول ، الجعفر ، الثمير ، المسيل ، النهر ، الغدير ، الفلج ، الخلواج ، الجارون ، المشبرة ، السدير ، العاقول . الخ »

وفى وجه الأرض : « الترب ، الأديم ، الوطاء ، التنور ، المعزاء ، الكديد ، الكلدة ... الخ » .

وفى الكسارة الصخرية : « الدقاق ، الدقى ، الدقيم ، الرغام ، الغبار ، الطيس ، الحصباء ، القنزعة ، الفهر ، الجلمود ، الجندل ، الشقف الخ » .

وفى تراكمات الرمل وأشكالها : « النّق ، الدّعص ، الحقف ، الكثيب العوز ، الوعس .. الخ » .

هذه بعض الألفاظ القليلة التى اجتزأها الأستاذ الدكتور محمد يوسف حسن ، من بحار الكلمات الأخرى التى يمكن أن تغطى احتياجات عالم الجيولوجيا من المصطلحات والدلائل .

أى منصف سيجد أن هذه المترادفات تدل على مدلولاتها بشكل أدق مما وضع لها من مصطلحات لاتينية أو ما كان مشتقا من اللاتينية . كما أنها بدون شك أقل بنية وأسهل نطقا ، وأجمل جرسا على ذوق الطالب العربى والدارس المسلم .

وإن فى تراثنا العربى معينا لاينضب من الألفاظ التى تجعل لغتنا العربية وعاء لا يضيق بمعنى ، وتعبيرا لايقصر عن دلالة ، ورحابة لا تعجز عن احتواء الجديد .

وإذا كان العرب اليوم قد قصروا – لأسباب متنوعة ومتعددة – عن خدمة لغتهم وقعدوا عن إدامتها وإثرائها : فإن هذا لايعنى أنها أصبحت كذلك لأنها فى الأصل كذلك . وقديما قيل : عدم العلم بالشىء لا يلزم منه عدم الشىء . فعدم معرفة العرب المعاصرين بحدود لغتهم وأعماقها لايلزم منه بوجه من الوجوه أن يبقى حكم الناس عليها أسيرا لهذا الواقع الذى فرضوه عليها ، ولم تفرضه هى عليهم .

ولقد وجدنا الأمم المتحضرة اليوم تنقب فى بطون لغاتها ، نابشة ماضيها السحيق ، بحثا عن كلمة تدل

على معنى أو مدلولا علميا . وهى فى كل ذلك لاتجد من السهولة والسيولة اللغوية ، ماهو متيسر فى اللغة العربية فترخصوا فى ذلك وتجوزوا ، ترخصا وتجوزا أملته عليهم الرغبة فى تطوير لغتهم بما يساير ماهم بصدده من تطوير علومهم وفنونهم . فما المانع أن يحذو العرب حذوهم فى ذلك ؟ .

أليس من الغريب أن نطالب أنفسنا أو يطالبنا غيرنا بأن ننقل تكنولوجيا الغرب ، ثم لانجد أنفسنا معنيين بأن نتتبع أساليبهم فى ذلك على مختلف الأسباب والمراحل ؟

نحن نراهم يلجأون إلى المصطلحات الراكدة والمنقرضة والغريبة من لغتهم يحددون بها أشياء محددة ، ومعانى معينة ، يعرفونها بدقة فى قواميسهم العلمية .

ونحن أشد مانكون قدرة على تطويع لغتنا العربية لمتطلبات العصر العلمية بدلا من هذه اللغة العجيبة التى تدرس بها العلوم فى جامعاتنا والتى نسمعها من هذا الأستاذ أو ذاك فى هذه المحاضرة أو تلك فنسمع منه خلطا غريبا بين لغة أوربية ركيكة وعربية ضعيفة وعامية نشاز قبيحة . والضحية فى ذلك كله هو ذوق الطالب الذى لايجد فرصة ليربى على رحيق لغته ولايلقى سبيلا ، ليثرى عقله من ثراء هذه اللغة وأصالتها ، وبيانها وإشراقها [١] .

ثانيا : الاشتقاق :

الأشتقاق ميزة من مميزات تراثنا اللغوى ، لم تتيسر لكثير من اللغات الحية اليوم . وهو[٢] : أخذ لفظ من لفظ آخر ولو مجازا مع الاتفاق فى المعنى الأصلى والحروف الأصلية وترتيبها .

والذى نصل إليه من خلال الاشتقاق . أن يدل اللفظ المشتق على معنى المشتق منه بزيادة مفيدة ، بسببها اختلفا فى الصيغة .

وبذلك يمكن لهذا الاشتقاق أن يخدم عملية التعريب خدمة جليلة بما يوفر من مرونة الكلمة وقولبتها فى الدلالة على المعنى أو المصطلح المطلوب .

وإنه إضافة إلى الاشتقاق الصغير المطرد المنحصر فى المشتقات المعروفة كما فى اشتقاق اسم

---

(١) انظر التعريب ضرورة فى الجامعات العربية بحث الدكتور عبد الوهاب محمد عامر : مجلة اتحاد الجامعات العربية العدد التاسع : آذار سنة ١٩٧٦ .

(٢) انظر الأستاذ حسن حسين فهمى : ٣٢٨ .

الفاعل ، واسم المفعول وبقية المشتقات : هناك الاشتقاق الكبير ، وهو حصر أصول الكلمة وتقليبها على وجوهها ، كما فى تقليب حروف الثلاثى بالتباديل والتوافيق ، على أن يتلمس فى هذه التقاليب معنى مشترك . مثل نجد – جند – جدن – دجن إلى آخر ذلك .

والمعنى المشترك بين هذه الكلمات هو « القوة » .

فالنجد : المعين – الشجاع – المرتفع من الأرض .

والنجدة : القتال .

والجدن : قوة الصوت الحسن .

والجند : الأعوان والعسكر .

وللاشتقاق سبيلان :–

الأول : معرفة مصدر اشتقاق اللفظ ورده إلى أصله[1] .

الثانى : اشتقاق لفظ جديد من أصل بنزعه منه قياسا إلى أوجه مختلفة أخرى لاق كل وجه منها قبولا من فئة من اللغويين .

وأرجح هذه الآراء يذهب إلى :

رد اللفظ إلى لفظ آخر : ولو مجازا ، لمناسبة بينهما فى اللفظ والمعنى وذلك على وجهين :

الأول : أن يتفقا فى الحروف الأصول ، سواء اتفقت فى الترتيب مثل أن تشتق من كتب : الكتاب – والاكتتاب ، والكتاتيب .

أو اختلفت فى الترتيب مثل جبذ – وجذب .

الثانى : أن يختلفا فى بعض الحروف الأصول ويتشابها فى النطق ، مثل نعق ، نهق ، وزعق . والتشابه فى المعنى واضح .

وهناك اشتقاق من الأسماء والأعيان مثل :

أصبحنا ، وأمسينا ، من الصبح والمساء .

وأحرمنا : من دخلنا الحرم .

---

[1] انظر الأستاذ حسن حسين فهمى : ٣٢٩ .

وأصلنا : من الأصيل .

وشرقنا وغربنا : من الشرق والغرب .

وأبحرنا : من سافرنا فى البحر .

واستنوق البعير : من أن البعير تصرف تصرف الناقة .

واستنكب القوس : من حمل القوس على المنكب .

وتأبط الشيء : من وضعه تحت إبطه .

وقالت العرب : جَيَّش الأمير الجيوش ، واستجاش فلان فلانا جيشا وحصبه بالحصباء وتحاصب القوم ، رمى بعضهم بعضا بها . وتذأب الرجل صار مثل الذئب خبثا ودهاء وذئب منه : فزع .

ولا مجال هنا لسرد آراء العلماء فى أيهما الأصل فى الاشتقاق ، الاسم أم الفعل ؟ إلا أن الشواهد من تراثنا اللغوى شاهدة على كلا الأمرين .

ثالثا : القياس

ويقصد بالقياس فى اللغة ، وضع القواعد للأعم من وسائل البناء والتصريف والنحو والتعبير ، وغير ذلك من أبواب اللغة ، ثم اتباعها فيما لم يسمع أو لم يستعمل .

ولقد ظهر القياس فى اللغة عند عيسى بن عمر الثقفى وعبد الله بن أبى إسحاق ، وهما من الطبقة الأولى التى عرفت النحو بمعناه الاصطلاحى ثم بدا منهما مايدل على أنهما كانا معنيين بالقياس ، وأن فكرة اصطناع القياس أداة لصنع النحو وأصلا من أصوله قد طافت بخاطرهما وقد حكى ابن سلام أنه قال ليونس بن حبيب :

« هل سمعت من ابن أبى إسحاق شيئا ؟

قال : نعم . قلت له : هل يقول أحد : « الصويق » ، يعنى السويق ؟

قال : نعم ، عمرو بن تميم يقول هذا ، وماتريد إلى هذا ؟ عليك بباب من أبواب النحو يطرد وينقاس »[1]

---

(1) ابن سلام : طبقات الشعراء ونزهة الألباء ٢٢ - ٢٣ .

ثم جاء « الخليل بن أحمد » فاعتد بأحكام العقل وعنى بالقياس على أنه أصل من أصول الدراسة النحوية .

وكان ذلك إعلانا عن خروج النحو من أسلوبه الفطرى القديم الذى جرت عليه الطبقات الأولى الى أسلوبه النظرى الجديد ، أو انتهاجه منهج المدرسة الكلامية[١]

وقد تبنى فكرة القياس فى اللغة جماعة المعتزلة فى القرن الرابع الهجرى الذين سلكوا مسلك التحليل والبرهان العلمى ، بعد أن لم يكونوا قد استساغوا الشواذ فى الأمور الفكرية واللغوية ، فوضعوا قواعد القياس فى اللغة وأخذوا بها .

ومن أئمة القياس اللغوى فى العربية « أبو على الفارسى » (٣٧٧ هـ) الذى قال : « أن ماقيس على كلام العرب فهو من كلام العرب » وبالتالى فإنه إذا عرب لفظ أجنبى وأجريت عليه أحكام الإعراب ، عد من كلام العرب وأجيز الاستفادة منه[٢] مثال ذلك « الدرهم » وهو أعجمى معرب قيس على التعاريف العربية فيقال « درهمت » بمعنى : صارت كالدراهم « مدرهم » بمعنى : كثير الدراهم .

ثم جاء من بعده تلميذه « ابن جنى » الذى كشف الاشتقاق الكبير ووضع قواعد القياس والاشتقاق فى كتابه الخصائص « فرسم مناهج القياس وأرسى أوضاع الكلم وبنائه » .

وقد أثارت فكرة القياس فى اللغة جدلاً كبيرا ، أدى إلى أن تعرض الفكرة نفسها على التراث الإسلامى ، وأن يخوض فيه علماء الأصول وعلماء الكلام بشكل أظهر أثره الشديد وتأثيره الواضح على ثراء اللغة العربية وسعتها وشموليتها .

قال البيضاوى[٣] : « القياس يجرى فى الشرعيات .. لعموم الدلائل ، وفى العقليات عند أكثر المتكلمين ، وفى اللغات عند أكثر الأدباء » .

وقال البدخشى : فى شرح عبارة « وفى اللغات عند أكثر الأدباء[٤] » .

---

(١) مدرسة الكوفة د . مهدى المخزومى : ٤٧ .

(٢) انظر حسن حسين فهمى – تعريف المصطلحات : ٣٣١ ٣ : ٣٢ .

(٣) منهاج الأصول فى علم الأصول – بشرح الإسنوى

(٤) شرح البدخشى : ٣ : ٣٢ .

« وتحرير محل النزاع أن المستفاد من اللغة ، أما الحكم أو اللفظ فالأول : لايجرى فيه القياس ، مثل قولنا : الفاعل مرفوع ، إذ هى قاعدة كلية منتزعة من الجزئيات بالاستقراء غير مختصة بالبعض حتى يقاس عليه البعض الآخر » .

والثانى : إن كان علما أو صفة فكذلك أما العلم فلأنه غير موضوع لمعنى متجاوز عن محله حتى يكون جامعا بين الأصل والفرع ولابد للقياس منه وأما الصفة كالفاضل والعالم . فلأنها واجبة الاطراد وضعا فى كل من وجد فيه المعنى كالفضل والعلم فجواز الإطلاق ثابت وضعا لاقياسا .

وإن كان اسم جنس فإما أن يكون له معنى يلاحظ فى غير جنسه ، أو لا فإن لم يكن كرجل – : لم يثبت القياس فيه إذ الإطلاق مطرد فى جميع موارده نظرا إلى تحقيق المعنى فى الكل لا بالقياس .

وإن كان كالخمر مثلا ، فعند أكثر الأدباء يجرى فيه القياس وهو مختار المازنى وأبى على الفارسى .

وإذا كان بعض اللغويين لا يأخذون بالقياس فإنهم بذلك قد هيأوا للغة العربية ساحة حامية الوطيس للنقاش وميدانا متزاحم الأكتاف للجدل العلمى الذى فتق فى بحار اللغة العربية أنهارا وشق من الأنهار روافد وشعابا شفّت عما وراءها من همة ومقدرة لدى علمائنا المسلمين الأسلاف وما كان عندهم من غيرة على اللغة جعلتهم يتعبدون بخدمتها ، وحب لها أوصلهم إلى الخشوع العقلى فى حضرتها ، واعتزاز بها من حيث كانت معقل فخرهم فذادوا عنها ، ومفتاح علومهم فتنادوا دونها .

وننقل نصا آخر من النصوص الأصولية فى سبيل الاستدلال فى نطاق مسألة انقياس اللغة .

قال الإسنوى[١] : « ذهب أكثر أهل الأدب إلى جواز القياس فى اللغات كما نقله عنهم ابن جنى فى الخصائص .

وقال الإمام (أى الرازى) إنه الحق .

قال : وذهب أصحابنا وأكثر الحنفية إلى المنع ، واختاره الآمدى ، وابن الحاجب وجزم به الإمام (الرازى) فى المحصول فى كتاب « الأوامر والنواهى » فى آخر المسألة الثانية .

---

(١) شرح الإسنوى : ٣ : ٣٥ – ٣٦

وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف ، وحاصله : أن الخلاف لا يأتى فى (الحكم) الذى ثبت بالنقل تعميمه لجميع أفراده بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول ولافى (الاسم) الذى ثبت تعميمه لأفراد نوع سواء كان (جامدا) كرجل وأسامة ، أو مشتقا كضارب ومضروب ولا فى (أعلام الأشخاص) كزيد وعمرو . فإنها لم توضع لها لمناسبة بينها وبين غيرها .

وإنما محل الخلاف فى الأسماء التى وضعت على الذوات لأجل اشتمالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الإطلاق وجودا وعدما وتلك المعانى مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها فحينئذ يجوز – على رأى القائلين بالقياس – إطلاق تلك الأسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها فى تلك المعانى ، وذلك كتسمية النبيذ خمرا لاشتراكه فى عصير العنب فى الإسكار وكذلك تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا .

وفائدة الخلاف فى هذه المسألة ماذكره فى المحصول وهو : صحة الاستدلال بالنصوص الواردة فى الخمر والسرقة والزنا على شارب النبيذ واللائط والنباش .

واحتج المجوزون – على جواز القياس فى اللغة – بعموم قوله – تعالى –: « فاعتبروا » وبأن اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الإسكار فى المعتصرة من ماء العنب وجودا وعدما فدل ، الدوران ، على أن الإسكار هو العلة فى إطلاق الاسم ، فحيث وجد الإسكار جاز الإطلاق وإلا تخلف المعلول عن علته .

واعترض الخصم بأنه إنما يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم إذا كان تعليل التسمية من الشارع[١] لأن صدور التعليل من آحاد الناس لا اعتبار به ، ولهذا لو قال أعتقت فلانا لسواده لم يعتق غيره من السود وحينئذ فيتوقف المدعى على أن الواضع هو الله تعالى .

وأجاب فى المحصول : بأنا بينا أن اللغات توقيفية هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه فى اللغات فإنه اختار الوقف لا التوقيف .

واحتج المانعون بالنقص بالقارورة فإن القارورة مثلا إنما سميت بهذا الاسم لأجل استقرار الماء فيها ثم إن ذلك المعنى حاصل فى الحياض والأنهار مع أنها لاتسمى بذلك .

---

(١) هذا قائم على أساس نظرية أن اللغة توقيفية من الله سبحانه وتعالى استدلالا بقوله تعالى : وعلم آدم الأسماء كلها وهو مذهب فريق من اللغويين وعلماء الكلام .

وأجاب الإمام (الرازى) بأن أقصى مافى الباب : أنهم ذكروا صورا لايجرى فيها القياس وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام فى القياس الشرعى .

وهذا الذى ذكره فى القارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوى صريح فى أنها وضعت للزجاجة فقط وهو مخالف لما ذكره فى الحقيقة العرفية . فإنه قال فى المحصول هناك فى الكلام على ماوضع عاما ثم تخصص بالعرف مانصه « والخابية والقارورة موضعان لما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم تخصص بشيء معين » اهـ .

والسؤال الآن : ماذا يحدث لو أن علماء العرب اليوم عنوا – بالتعاون مع رجال اللغة والأدب – بالعربية مثل عناية أسلافنا واحتفوا بها مثل حفاوة السابقين الأولين من العرب والمسلمين حين كانت لغتهم تعيش أيام مشاعرهم وضمائرهم خاصة وأن محاولات فردية من هذا القبيل قد جرت هنا وهناك من أرجاء الأرض العربية فصادفت نجاحا سهلا وتقدما ميسورا يشير إلى مدى مايمكن أن تصل اليه الجهود لو كانت متكاتفة منظمة حين تقوم مجامع اللغة العربية بدورها ومسؤولياتها .

وإن اللغة التى تتسم بالمناسبة الوضعية بين اللفظ والمعنى وتختلف بنية كلماتها تبعا لذلك لجديرة بأن تكون فى المقدمة من لغات العالم فى كل ميدان وفى كل حقل . لأنها تتأثر بالاستعمال بطبيعتها وتتحدد ألفاظها ومبانيها بناء على المعنى المراد منها أو المدلول المستعملة فيه فقد كان الخليل بن أحمد يقول(١) : « صرّ الجندب صريرا وصرصر الأخطب صرصرة ، كأنهم توهموا فى صوت الجندب مدّا ، وتوهموا فى صوت الأخطب ترجيعا » أو قال : « كأنهم توهموا فى صوت الجندب استطالة ومد ، وتوهموا فى صوت البازى تقطيعا ، فقالوا : صرصر (٢) » فقد أدرك الخليل : أن الاختلاف بين اللفظين الدال أحدهما على صوت الجندب والدال ثانيهما على صوت البازى يرجع إلى الاختلاف بين طبيعتى الصوتين وليس هذا الصوت الممتد فى (صرّ) إلا استشعارا بما فى صوت الجندب من امتداد ، ولذلك حين لاحظوا التقطيع فى صوت البازى جاءوا باللفظ الدال عليه وفيه تقطيع(٣) .

---

(١) مدرسة الكوفة : مهدى المخزومى ص ٤٥ .

(٢) الخصائص : ١ : ٥٤٤ .

(٣) مدرسة الكوفة : ٤٥ .

وهذا يعنى : أن القياس والتأول كما هما أداتان لتفسير اللغة ، فإنهما أداتان أيضا لصنع اللغة ، وخلق صورها ، وإيجاد صور من التعبير لم يكن يعرفها أصحاب اللغة ، أنفسهم حتى يمكن أن تصبح اللغة مجموعة من القوانين التى تتفرغ عنها الألفاظ والدلالات إلى مالا نهاية .

فإذا كان الناس قديما اشتقوا من كلمة « اليهود » أفعالا فقالوا : تهود ، يتهود ، تهوداً . كما قال الشاعر القديم متهكما :—

تهوّد فالتهود ديـــــن حق عليـــه زماننــــا هذا يدلّ

فما المانع أن نقول اليوم : تأمركوا ، وتسوفتوا ، وتأفرقوا ، كما قيل حديثا : تبلشفوا . على رأى أبى على الفارسى الذى يقول : « ماقيس على كلام العرب فهو من كلام العرب » .

ويشهد لذلك ماروى من أن أعرابيا جاء إلى الخليل فأنشده :

« ترافع العزّ بنا فارفنععا »

فاستهجن الخليل ذلك منه ، فقال له الأعرابى : أقيس على قول العجاج :

« تقاعس العزّ بنا فاقعنسسا »

فكيف جاز له ولا يجوز لى ؟ . فلم يحر الخليل جوابا .

وقد فتح ابن حنى باب اللغة العربية على مصراعيه حين قال : « للإنسان أن يرتجل من المذاهب مايدعو إليه القياس ، مالم يلو بنص أو ينتهك حرمة شرع » .

« ومن ثمار فكر الفارسى وابن جنى واجتهادهما فى القياس أن تمكنت العربية حديثا كما تمكنت فى عصورها القديمة من استنباط كلمات عديدة وابتكارها ابتكارا كى تواجه بها مقتضيات الحضارة واختراعات العلوم . ومن هذه الكلمات الحديثة :

الهاتف ، والمصعد ، والملاكمة ، والمصارعة ، والشطيرة والفسلجة ، والمغنطة .. الخ . وجميع اشتقاقاتها وكلها كلمات كانت تنطق بها العرب فى عصورها القديمة فلماذا لانستعملها ونقرها وندرجها فى معاجمنا ، أليست مقيسة على كلام العرب ؟ [1]

---

(١) محاضرة الدكتور / محمد يوسف حسن .

وباب الاشتقاق فى اللغة العربية ، وكذلك باب النحت من اقوى المساعدات على عملية التعريب ، إذ أن بهما مجالا واسعا للتصرف وسماحة ظاهرة للاستعمال ، ولا يلزم لذلك أكثر من صدق النوايا وإخلاص العمل والاستعانة بأهل الكفاءة والمقدرة فى هذا السبيل .

* * *

الترجمة من العربية وإليها

أى دليل أشدّ إقناعا على صلاحية لغة ما لمتطلبات العلوم من أن تكون هذه اللغة قادرة على استيعاب المعرفة بكل أصنافها إلى الحدّ الذى تسعى إليها اللغات الأخرى من أجل الترجمة عنها بقدر ماتسعى هى إلى تلك اللغات ولنفس الغرض ، وهى فى كلتا الحالتين شديدة التطور قوية الأثر والتأثير والتأثر ؟

وهذا ما يسهل التدليل عليه بالنسبة للغة العربية ، فلقد كانت أداة صالحة لاستيعاب العلوم حين كتب بها علماء المسلمين أصنافا من العلوم التى تحفل بها كتب التراث العربى الإسلامى المتنوعة ، تلك الكتب التى ترجم معظمها إلى اللغات الأخرى .

ففى إسبانيا وصقلية – فى العصور الإسلامية – تعلّم العلماء والأحبار اللغة العربية إلى الحدّ الذى مكنهم من ترجمة علوم العرب قبيل عصر النهضة الأوربية ، ونذكر منهم على سبيل المثال : « جيرار الكريمونى » و « لينونارد البيزى » و « ارنالدوس الفنلوفى » و « اولار الباثونى » و « فالا » و « جاك جوبيل » [١] .

وقد ترجمت كتب العلوم والفلسفة العربية إلى اللاتينية ، ومنها إلى اللغات الأوربية الأخرى ، ومنها ماترجم أصلا إلى اللغة الفرنسية والألمانية ، والإنجليزية وغيرها .

وقد ظلت كثير من الكتب العربية الإسلامية العلمية تدرس فى جامعات أوربا حتى مطلع القرن الثامن عشر . ونذكر منها على سبيل المثال :

---

[١] تراث الإسلام . مايرهوف ط ٤ ص ٤٧٦ .

(١) رسائل جابر بن حيان فى الكيمياء ، عرفتها أوربا فى نصوصها العربية وترجماتها اللاتينية قبيل عصر النهضة وظهرت لها ترجمات ألمانية فى القرن السابع عشر وترجمها عالم الكيمياء المستشرق « هولميارد » إلى الانجليزية فى سنة ١٩٢٨ وقد سمى علم الكيمياء بـ « صنعة جابر ابن حيان » ، وكان قد ألّف أكثر من ثمانين كتابا فى الكيمياء والطب والرياضة والفلسفة .

(٢) كتاب « الجبر والمقابلة » لمحمد بن موسى الخوارزمى ترجمه « جيراردى كريمونا » إلى اللاتينية فى القرن الخامس عشر الميلادى ، ونشرت منه بعد ذلك أبواب خاصة بعد ترجمتها إلى الانجليزية والألمانية .

وقد كان الخوارزمى من أكبر المؤثرين فى علم الرياضيات بهذا الكتاب وغيره من الكتب حتى إن اسمه كان يعنى عند الغربيين الحساب أو علم الحساب .

(٣) كتاب « الحاوى لصناعة الطب » لأبى بكر الرازى ، ترجمه « جيراردى كريمونا » أيضا إلى اللاتينية فى القرن الخامس عشر الميلادى وهو أضخم مؤلف أخرجته تلك الحقبة ، فقد كان فى عشرين جزءا وصلنا منها عشرة فقط وكان قد ترجمه إلى اللاتينية قبل هذا « فرج بن سالم » فى صقلية وطبع لأول مرة سنة ١٤٨٦ م وكان تعلمه رائجا فى جامعات أوربا [١] .

(٤) كتاب « سر الأسرار » فى الكيمياء لأبى بكر الرازى ترجم إلى اللاتينية قبيل عصر النهضة ، وإلى لغات أوربية أخرى بعد ذلك ووصفه المؤرخ الإنجليزى المعاصر « أنتونى ناثنك » فى كتابه « العرب » بقوله « احتل هذا الكتاب مكان الشرف كمورد لعلم الكيمياء فى أوربا طيلة خمسة قرون » .

(٥) رسالة « الجدرى والحصبة » للرازى ترجمها « فالا » إلى اللاتينية سنة ١٤٩٨ وترجمها « جوبيل » إلى اليونانية سنة ١٥٤٨ م وصدرت منها ترجمات فرنسية وغيرها فى تواريخ لاحقة .

وقد كان الرازى – على حد قول ماكس مايرهوف – أعظم من أنجبته المدنية الإسلامية من الأطباء وأحد مشاهير أطباء العالم على مر الزمان[٢] وقد ألف أكثر من مائة وعشرين كتابا طبيا

---

(١) فيليب حتى : تاريخ العرب .

(٢) تراث الإسلام ص ٤٦٣ .

بالإضافة إلى مائة وأربعة كتب فى الفلسفة والموسيقى والفلك والرياضة والأصول والتفسير .

ويقرر العلماء أن رسالته فى الجدرى والحصبة هذه هى أقدم رسالة من نوعها فى هذا العلم حتى وصفت بأنها درة وضاءة فى جيد الطب العربى [١] .

وللرازى كشوف كثيرة أهمها تصنيفه للمعادن إلى أصناف نباتية وحيوانية ومعدنية ، وهو تصنيف لا زال معمولا به إلى العصر الحديث .

(٦) كتاب « كامل الصناعة الطبية » لعلى العباسى ، ويعرف هذا الكتاب باسم « الكناس الملكى » ومنه ترجمة لاتينية طبعة البندقية سنة ١٤٩٢ م وترجمة ألمانية طبعة ليدن سنة ١٥٢٣ م .

(٧) كتاب « المناظر » فى البصريات للحسن بن الهيثم ، وهو من سبعة أجزاء له ترجمة كاملة نشرها « رايزنر » سنة ١٥٧٣ م .

(٨) كتاب « التصريف » فى الطب لأبى القاسم الزهراوى ترجمه « جيراردى كريمونا » إلى اللاتينية فى القرن الخامس عشر الميلادى وظهرت منه طبعات ألمانية وفرنسية فى القرن السادس عشر وترجمة إنجليزية مع النص العربى فى سنة ١٧٧٨ م طبعة اكسفورد — وقد ظل جزء التشريح منه أساسا لعلم الجراحة فى أوربا لبضعة قرون .

(٩) كتاب « القانون » فى الطب — للشيخ الرئيس أبى على بن الحسين بن سينا — وهو من خمسة أجزاء ، ترجمه إلى اللاتينية « جيراردى كريمونا » ، ونشر فى ميلانو سنة ١٤٧٣ م وفى باردو سنة ١٤٧٦ م وفى البندقية سنة ١٤٨٢ م وأعيدت طباعته حتى بلغت طبعاته العشرين فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر كما نشر نصه العربى فى روما سنة ١٥٩٣ ، وظل هذا الكتاب يدرسّ فى جامعات أوربا حتى القرن الثامن عشر ، وقد وصفه السير « وليم أوسلر » فى كتابه : « تطور الطب الحديث » بالنص الآتى : « بقى هذا الكتاب إنجيلا للطب مدة أطول مما بقى كتاب آخر فى هذا المجال » . ويقول مايرهوف « إن رسالة ابن سينا فى تكون الجبال والأحجار والمعادن ، كانت من الأهمية بمكان كبير فى تاريخ علم الجيولوجيا [٢] » .

---

[١] الدكتور أحمد محمد الظيب . بين التراث والمعاصرة . محاضرة من محاضرات الموسم الثقافى لوزارة الإعلام فى أبو ظبى .

[٢] مايرهوف — المصدر السابق .

(١٠) كتاب « نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق » للشريف الإدريسى ، ترجمه علماء صقلية إلى اللاتينية ، وتوالت منه طبعات فى مختلف اللغات الأوربية وظل المرجع الجغرافى الأول فى أوربا لعدة قرون منذ بداية عصر النهضة[١] .

(١١) كتاب « الجامع فى الأدوية » المعزوة لابن البيطار ، عرف بنصه العربى فى أوربا فى عصر النهضة ، ثم ترجم إلى اللاتينية ومنها إلى الفرنسية والألمانية .

(١٢) كتاب « أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار » لأحمد بن يوسف التيفاشي عرف بنصه العربى فى هولاندا مع ترجمة لاتينية فى ١٧٨٤ وصدرت له ترجمة إيطالية فى سنة ١٨١٨ فى فلورنسة[٢] .

هذا غيض من فيض من كتب التراث العلمى العربى الإسلامى التى تحملته اللغة العربية سمحة راضية وقدمته سائغا محفوظا إلى لغات العالم فبرهنت بذلك على سبقها وأسبقيتها فى هذا المضمار ولقد ثمن هذا الجهد الرائد من لايتهم بتعاطفه مع العربية ، ولا يعرف بحبه لها أو انحيازه اليها .

ولا أطيل الحديث عن ابن النفيس وإليه ينسب اكتشاف الدورة الدموية الصغرى مصححا بذلك نظرية جالينوس وسابقا الإسبانى سافيتوس الذى ينسب إليه بعض الغربيين ذلك الاكتشاف[٣] .

وفى الفيزياء والفلك والرياضة كانت اللغة العربية هى أداة علمائنا العظام فى الكتابة والتعبير كما هو الأمر عند البيرونى ، وابن الهيثم أبى الحسن البصرى ، الذى وصل على يديه علم البصريات إلى قمته وبفضل اكتشافاته مهّد السبيل لاستعمال العدسات الحديثة فى إصلاح عيوب الرؤية وقد عارض فى نظريته نظرية : إقليدس وبطليموس القائمة على أن العين ترسل أشعة الرؤية إلى الجسم المرئى

وكان ثابت بن قرة الحرانى « أعظم مهندسى عصره على الإطلاق[٥] . وكذلك « الخازن » الذى بسط التوازن والنقل فى إحدى رسائله ووصفها البارون « كاراديفو » بأنها قطعت شوطا بعيدا فى مضمار التقدم[٦] تلك أضواء سريعة وخاطفة على بعض النقاط التى ساهمت فيها اللغة العربية

---

(١) هونكة : شمس العرب تسطع على الغرب ، وتراث الإسلام .

(٢) راجع ذلك فى عبد الحليم منتصر ، فيليب حتى ، جلال مظهر .

(٣) أحمد محمد الظبيب : المصدر السابق .

(٤) جلال مظهر : أثر العرب فى الحضارة الأوربية ٢٤٠ .

(٥) تراث الإسلام ص ٥٥٧ .

(٦) المصدر السابق ص ٥٧٨ .

باستيعاب العلوم إبان الحضارة الإسلامية ، ذكرتها فى معرض الحث على التشرف بخدمة هذه اللغة الأصيلة ووجوب الانتماء إليها عملا وعلما ومشاعر .

وإذا كانت الترجمة عن اللغة العربية بهذا الحجم المشرف فإن الترجمة إلى العربية لم تكن بأقل حظا من ذلك ، حيث عكف أسلافنا العظام على إثراء حضارتهم بثقافات الأمم الأخرى بعد أن وجدوا أن لغتهم العربية أهل لهذا الفضل وقادرة عليه ومتمكنة منه . فعربوا العلوم والثقافات على اختلاف أصنافها ومجالاتها .

وهكذا يثبت عندنا : أن مسألة التعريب الفنى ونقل العلوم والثقافات لم تكن بنت اليوم ، وإنما هو أمر قام به العرب ونهضوا له منذ القدم وقد تمكن القدماء فى عصور الحضارة الإسلامية من صياغة علوم وثقافات لم تكن تخطر على بال عربى من قبل ، فطوعوا هذه العلوم والثقافات ، كما طوعوا اللغة العربية لتعبر عن أدق المعانى ، فأخذوا ونقلوا ثقافات وفلسفات عن اليونانية والفارسية منذ ظهور الإسلام ، فاستطاع العرب بلغتهم الأصيلة أن يتذوقوا فلسفة أرسطو كما تمتعوا بما فى حوزة بطليموس من بحث وعلم[١] ولم تكن جهود التعريب فردية ، وإنما تعاون عليها جبابرة المفكرين والفلاسفة العرب والمستعربين فنقل علوم اليونان جماعة « قنسرين » بعد فتح العرب للعراق ، وعلى رأس هؤلاء « سويرس سيبوخت » ونقل العلوم الطبية رجال « جند يسابور » « آل بختيوشع » كما عرب « آل حران » العلوم الفلكية .

وظهرت الفلسفة فى الإسكندرية ، وتعدتها إلى أنطاكية على يد « ابن أبجر » فى خلافة « عمر بن عبد العزيز » كما قام « محمد بن إبراهيم الفزارى » بنقل كتاب الفلكى الهندى « منكا » .

وترجم يوحنا بن ماسويه « كتاب المجسطى لبطليموس » فى عهد الرشيد الذى أنشأ خزانة الحكمة للترجمة ونقل العلوم إلى اللغة العربية .

وقد عنى العباسيون بنقل العلوم والثقافات إلى العربية فأجزل خلفاؤهم العطاء للمترجمين الذين أخذوا فى نقل روائع المؤلفات العبرية والسريانية والفارسية والهندية ، واليونانية ، واللاتينية ، إلى اللغة العربية .

ولقد حرص هؤلاء المعربون الأمجاد فى ترجمتهم على استعمال مترادفات عربية من اللغات المألوفة

---

[١] المرجع فى تعريب المصطلحات العلمية حسن حسين فهمى : ١٦٠ .

المتداولة حينذاك لوثوقهم أن اللغة قوية قادرة على التعبير بألفاظ فيها ، تؤدى المعانى المطلوبة . فكان من ألفاظهم التى خلدت إلى الآن :

« الجسم ، والروح ، والحركة ، والسكون ، » كلها عربية خالصة استعملوها عند تعريبهم لأرسطو ، وهى ألفاظ عربية صارت لها معان أخرى فى عصر الترجمة [١] .

« والناظر فى كتب أطبائنا وعلمائنا وفلاسفتنا القدماء يدرك بسهولة أنهم لم يكونوا يترجمون كل المصطلحات ، وإنما كانوا يترجمون بعضها مما يجدونه قريبا تحت أيديهم متفقا مع مافى لغتهم من معان ، أما مالم يجدوا له مقابلا فى العربية فقد كانوا يخضعونه للصياغة العربية ، فقالوا « الأرثماطيقى » للحساب ، و « الطراغوديا » للتراجيديا ، و « الزيجات » للجداول الفلكية ، وهيولى ، واسطقس ، وفنطاسيا ، وناموس ، وميمر بمعنى باب أو فصل ، وهندسة ، وجوهر ، وهكذا » .

من هذا يتضح أن حل مشكلة التعريب كان قريب المنال قديما لسعة صدر العرب والمستعربين القدماء ، ولوقوفهم على أسرار اللغة العربية وقوتها وشمولها .

ويأتى بعد ذلك السؤال : ما موقف علمائنا المعاصرين من هذا التراث ، وكيف يمكننا أن نستلهم هذا التراث الخالد ذى الإنجازات الضخمة بحيث نجعله عونا لنا على اجتياز التحدى الذى نواجهه من الحضارة الحديثة ؟ .

إن الاجابة على الشق الأول من هذا السؤال تملؤنا بالحسرة والأسف إذ أن أكثر علمائنا المتخصصين فى العلوم يجهلون أو يتجاهلون هذه المآثر الخالدة .

فمن يعرفها منهم ينظر إليها بازدراء وحقد موجه (مثل كتابات ومحاضرات الدكتور زكى نجيب محمود وغيره فى هذا السبيل) ومن لا يعرفها منهم يظن أنه فى كل مكتسباته الحديثة عالة على الحضارة المعاصرة [٢] .

إن تراثنا العلمى القديم – مانقل منه إلى العربية وما نقل منها إلى غيرها من اللغات – يفتح لنا آفاقا لا يحدها بصر ، ومساحات لايصل إلى نهايتها عقل . وإن فى تجارب أسلافنا خير منارات تهدينا إلى سواء السبيل بعد أن طال بنا التخبط فى دياجير التقليد والتبعية للآخرين .

---

(١) حسن حسين فهمى المصدر السابق : ١٦١ .

(٢) محمد أحمد الظبيب . المصدر السابق .

ولو نظرنا كيف استطاع أسلافنا القدماء أن يهضموا الحضارات السابقة وأن يحيلوا معطياتها إلى تراث عربى إسلامى لاستطعنا فعلا أن نضع أيدينا على المفاتيح التى تمكن بها هؤلاء العباقرة من أن يحققوا الثقافة المتوازنة التى نطمح إليها .

يحدثنا التاريخ : أن أول مافعله أسلافنا فى هذا الصدد : هو أنهم نشطوا حركة الترجمة إلى العربية ، فتخلصوا بذلك من حاجز اللغة ومزجوا هذه العلوم بلغة العربى وأفكاره وتصوراته ، وجعلوه يتعامل معها كجزء ينبع منه وليس كشىء غريب عليه ، فسهل على العربى تصور العلوم وقرب عليه مأخذها وتخلص من إسار اللغة الأجنبية وانطلق إلى آفاق الابتكار والتجديد والتعديل والإضافة [١] .

ولا أدل على طواعية اللغة العربية فى مجال الترجمة عن اللغات الأخرى مما يقوم به بعض جهابذة الصحافة العربية الذين يواجهون يوميا مشكلة التعريب ، عندما ينقلون عن برقيات الأنباء عن حوادث اليوم وأحداثه المختلفة والمتنوعة من كل فن وعلم وحدث . وهم – عندما يحررون بالعربية الفصحى – فإنهم يستعملون لغة مطواعة ، جعلت العربية فى متناول العام والخاص على السواء ، واستحدثوا بواقع سليقتهم الشرقية ، ودافع تمكنهم من العربية الفصحى ، مصطلحات عربية صحيحة حتى أصبحت شائعة بيننا بشكل ظاهر وسهل ، إضافة إلى جهود المبدعين من الكتاب والمؤلفين والأدباء والشعراء المعاصرين .

وبعد :

فما أجدرنا أن نعكف على هذا الحشد الكريم من تراثنا العلمى المطبوع منه والمخطوط نستقى منه المصطلحات والمفردات ، لتأخذ مكانها فى كتبنا المعربة أو المترجمة أو المؤلفة فى مختلف الفنون والعلوم .

وما أحرانا أن نترسم خطا أسلافنا فى تطويعهم للغتنا العربية وهم ينقلون إليها تراث الأمم ومبتكرات العقول .

وما أحوجنا لأن نعد للأمر عدته ، وننظر إليه بمنظار الجد والاهتمام الذى يستحقه ويناسبه :

---

(١) الدكتور الطبيب . المصدر السابق .

فتتظافر لقضية التعريب ، جهود المجامع وإمكانيات الجامعات ، وملكة المتخصصين على أن يكون ذلك كله فى إطار جماعى تتولى زمامه قيادة مؤهلة لهذا العمل منبثقة من اتحاد الجامعات العربية ، وتذعن كافة المؤسسات العملية فى أقطارنا لما سيصدر عن هذه القيادة من خطط وتوجيهات فإن خطر الانفراد بالتعريب ، والازدواجية ، لايقل عن خطر ترك الأمر والتخلى عنه . وتجاهل مسؤولياته وتبعاته .

وبهذا فإننا نحقق ذاتنا ، وننطلق فى حاضرنا من أصالة ماضينا ونؤدى واجب الأمانة والريادة لأجيالنا المقبلة المتعاقبة على مدى الدهر وطول الزمان .

« وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » .

« صدق الله العظيم »

شرح لامية العرب

لأبي البقاء العكبري

٥٣٨ - ٦١٦هـ

حرّره وعلق حواشيه

رجب إبراهيم الشحات

المدرس المساعد في كلية اللغة العربية

جامعة الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الشنفرى

قال الشيخ الميمنى عليه رحمة الله : هو علم ، وقيل : لقب بمعنى غليظ الشفتين ، وذكر ابن رشيق في العمدة أن اسمه عامر بن عمرو الأزدى ، وفى حواشي العمدة قال الشيخ محيي الدين عليه رحمة الله : فى اسمه خلاف طويل ذكرناه فى شرحنا على ديوان شعره وأخباره وسماه الأستاذ الزركلى فى الأعلام عمرو . وأيا كان اسمه فهو من بنى الحارث بن ربيعة بن الأَواس (كسحاب) بن الحجر بن الهنيء (مثلث الهاء) وتارة ككميت – بن الأزد جاهلى ، أحد صعاليك العرب وعدائيهم ، قالوا فى المثل : أعدى من الشنفرى ، ذكروا من أمره فى العَدْو : أنه خرج هو وتأبط شراً وعمرو بن براق ، فأغاروا على بجيلة ، فوجدوا رصدا لهم على الماء ، فلما مالوا إليه فى جوف الليل قال لهم تأبط شرا : إن بالماء رَصَداً ، وإنى لأسمع وجيب قلوب القوم . فقالا : مانسمع شيئا ، ماهو إلا وجيب قلبك يجب ، فوضع أيديهما على قلبه ، وقال : والله مايجب ،وماكان وجَّابا قالوا : فلابد لنا من ورود الماء ، فخرج الشنفرى ، فلما رآه الرصد عرفوه ، فتركوه حتى شرب من الماء ورجع إلى أصحابه ، فقال : والله مابالماء من أحد ، ولقد شربت من الحوض ، فقال تأبط شرا : بلى ، ولكن القوم لايريدونك وإنما يريدوننى ، ثم ذهب ابن براق فشرب ورجع ولم يعرضوا له ، فقال تأبط شرا للشنفرى : إذا أنا كرعت فى الماء فإن القوم سيشدون علىَّ فيستأسروننى ، فاذهب كأنك تهرب ، ثم كن فى أصل ذلك القرن ، فإذا سمعتنى أقول : خذوا ، خذوا . فتعال فأطلقنى ، وقال لابن براق : إنى سآمرك أن تستأسر للقوم ، فلا تنأ عنهم ، ولاتمكنهم من نفسك ، ثم مَرَّ تأبط شراً حتى ورد الماء ، فحين كرع فى الحوض شدوا عليه ، وأخذوه وكتفوه بوتر ، وطار الشنفرى ، فأتى حيث أمره ، وانحاز ابن براق حيث يرونه ، فقال تأبط شرا : يامعشر بجيلة ، هل لكم فى خير . أن تياسرونا فى الفداء ويستأسر لكم ابن براق ؟ قالوا :

نعم . فقال : ويلك ياابن براق ! ، أما الشنفرى فقد طار فهو يَصْطَلِى نار بنى فلان ، وقد علمت الذى بيننا وبين أهلك ، فهل لك فى أن تستأسر ويياسرونا فى الفداء ؟. فقال : لا والله حتى أروز شوطاً أو شوطين ، فجعل يَستَنُّ نحو الجبل ويرجع ، حتى إذا رأوا أنه قد أُعْيَا طمعوا فيه فأتبعوه ، فنادى تأبط شرا : خذوا خذوا ، فخالف الشنفرى إلى تأبط شرا ، فقطع وثاقه ، فلما رآه ابن براق وقد خرج من وثاقه مال إلى عنده ، فناداهم تأبط شرا : يامعشر بجيلة ، أأعجبكم عدو ابن براق ، أما والله لأعدون لكم عدواً ينسيكم عدوه ، ثم أحضروا ثلاثتهم ، فنجوا ، ففى ذلك يقول تأبط شرا :

...ليلة صاحوا ، وأغروا بى سراعهمُ ب « العيكتين » ، لدى مَعْدَى ابن برَّاقِ
كأنما حثحثوا حُصّا قوادمـــه، أو « أمَّ خِشْفٍ » بذى شَثٍّ وطُبَّاق
لاشيء أسرع منى غير ذى غُدَرٍ، أو ذى جناح بجنب الرَّيْدْ ، خَفَّاق
حتى نجوت ، ولما ينزعوا سلبى بِوَالِهٍ من قبيضِ الشَّدِّ ، غيداق ...

وذكر تأبط شرا فى مرثيته الشنفرى يوم « العيكتين » هذا ، قال بعد مقتله :

ويومك يوم « العيكتين » وعَطْفَةٌ عطفت وقد مَسَّ القلوب الحَنَاجِرُ
تجيل سلاح الموت فيهم ، كأنهم لشوكتك الحُدَّى ضئين نواقـــر

وكانت لهما صحبة ، وكان الشنفرى يدعوه بأمه كما قال فى تائيته :

وأم عيال قد شهدت ، تقوتهم إذا أطعمتهم أُوْتَــحَتْ وأَقَــلَّتِ
ومـاإن بها ضَنٌّ بما فى وعائهــا ولكنها من خيفة الجوع أبقت
تخاف علينا العَيْل إن هى أكثرت ونحن جيـــاع ، أى آلٍ تألَّت

ومات الشنفرى مقتولاً ذكر أبو الفرج ثلاث روايات فى سبب مقتله ، وأخباره وأشعاره مبثوثة فى الأغانى ٢٠ : ١٧٩ ، والخزانة ٣ : ٢٢٦ [الأستاذ هرون] والدرة الفاخرة ١ : ٣٠٣ ، وشرح المفضليات لابن الأنبارى والتبريزى فى شرح قافية تأبط شراً الأولى « ياعيد مالك من شوق وإيراق »

شعر الشنفرى واللامية

وقد حقق شعره الأستاذ العَلاَّمة الميمنى فى الطرائف الأدبية عن نسخة رقم ١٤٩ بكتبخانة خسرو باشا باستنبول ذكر من أمرها قال : عتيقة مبتلة مَغْسُولة من شعر الشنفرى ، ضاعت منها الصفحة الأولى ، وفيها أبيات من لامية العرب مشروحة شرحاً مستفيضاً ، وهى فى ٦٨ بيتا كهذه المطبوعات ... وقد ساعدنى الحظ بالحصول على معظم رائيته مشروحَة فى مجموعة أدب ١٨٦٤ بدار الكتب المصرية ، ويتقدمها فيها اللامية ، ثم التائية مشروحتين ورأيت أن أسقط التائية المفضَّلية ولامية العرب ورثاء تأبط شراً ؛ لأن الأوليين وان كانتا توجدان فى النسختين إلا أن ماعند غيرها أوفى وأتم ..

والذى يعنينى هنا أمر اللامية ، فهى مثبتة فى شعر الشنفرى فى نسختين ، ومع هذا ففى نسبتها إلى الشنفرى مقال قديم أحسبه من آخر القرن الثانى ، وهو بحاجة إلى تحرٍّ ونظر من مثل ماكان من الدكتور يوسف خليف فى بحثه « الشعراء الصعاليك فى العصر الجاهلى » قال : « وليس بين أيدينا من النصوص الصريحة على أنها – اللامية – ليست للشنفرى سوى نص يرويه القالى عن ابن دريد يذكر فيه أن هذه القصيدة المنسوبة للشنفرى لخلف الأحمر .. » ومازال الدكتور خليف بحججه (التاريخية والفنية) إلى أن زادت كفة الشك فى صحة نسبة هذه اللامية إلى الشنفرى فى الرُّجْحَان) أو كما قال ، هذا لفظه ، ومؤدى كلامه غير هذا ، فهو يقطع بأن هذه اللامية لخلف ، قال – واللفظ له = :إن خلفا قد صور حياة الصعاليك العرب فى هذه اللامية تصويراً رائعاً ممتازا ... والأمر الذى لاشك فيه أن خلفاً قد تمثل أولاً حياة الصعاليك العرب وخصائص شعرهم الفنية ، ثم مضى يصور هذه الحياة وهذا الفن فى قصيدة رائعة ، هو إذن يقطع بأن اللامية من صُنْع خلف وليست للشنفرى وماسبق من كلامه من زيادة كفة الشك ، فقول معفو عنه ، مطروح عنده .

أما الخبر الذى تعلق به الدكتور خليف ففيه عندى مقال . وهذا نصه « قال أبو على : كان أبو محرز – خلف – أعلم الناس بالشعر واللغة وأشعر الناس على مذاهب العرب ، حدثنى أبو بكر ابن دريد أن القصيدة المنسوبة إلى الشنفرى – يعنى اللامية – له ، وهى من المقدمات فى الحسن والفصاحة والطول ، فكان – خلف – أقدر الناس على قافية » وهذا النص عند الدكتور له قيمته ، لماذا ؟ « لأن ابن دريد كان قريب عهد بخلف ، فأكثر أخباره مروية عن تلاميذ الأصمعى ، عن

خلف .. وأحسبه أراد : عن تلاميذ الأصمعى ، عن الأصمعى ، عن خلف » فكأنّ صدر هذا الشك كله من الأصمعى نزل إلى ابن دريد من طريق عبد الرحمن بن أخى الأصمعى . فما شأن الأصمعى وخلف ؟

ذكروا « أن الأصمعى كان تعلم نقد الشعر من خلف الأحمر » وذكروا عن أبى عبيدة قال : « خلف الأحمر معلم الأصمعى ومعلم أهل البصرة » ، وإذن يصح مارواه ابن المغازلى قال : أخبرنا عيسى بن إسمعيل قال : سمعت الأصمعى يقول ، وذكر خلفاً فقال : ذهبت بشاشة الشعر بعد خلف الأحمر ، فقيل له : كيف وأنت حَيٌّ ؟ فقال : إن خلفا كان يحسن جميعه (لعله يعنى قرضه وروايته) وماأحسن منه إلا الحواشى » فهذا كما ترى ، ثم انظر بعدُ هذه الأخبار التى رواها أبو الطيب اللغوى قال : « قال أبو حاتم ، عن الأصمعى : كان خلف أعلم الناس بالشعر ، وكان شاعرا (إلى هنا والخبر مستقيم ، ثم انظر) « ووضع على شعراء عبد القيس شعرا موضوعاً كثيرا وعلى غيرهم عبثا به (؟) فأخذ ذلك عنه أهل البصرة ، وأهل الكوفة » هذا – آخر الخبر وهو عجُز تالف لصدر صحيح ، فكأن الأصمعى – إن صح هذا الخبر وهو غير صحيح ، قد طعن على نفسه ، فضلاً عن أهل البصرة وأهل الكوفة إذ أخذ العلم عن شيخ ظنين مُتَّهم ، فكيف يصح هذا بعد قوله فيه ذهبت بشاشة الشعر بعد خلف الأحمر ، كان يحسن جميعه وماأحسن منه إلا الحواشى ؟! فهذا عجب .

وانظر فى مثل هذا الخبر خبراً آخر – قالوا – إنه عن محمد بن يزيد ، وكأنه ملفق عليه ، كما كان فى عجز خبر الأصمعى السالف ، قال أبو الطيب اللغوى : « أخبرنا محمد بن يحيى قال » أخبرنا محمد بن يزيد قال : كان خلف أخذ النحو عن عيسى بن عمر ... وعليه قرأ **أهل الكوفة** أشعارهم ، **وكانوا يقصدونه لما مات حماد** الراوية ؛ لأنه كان قد أكثر الأخذ عنه ، وبلغ مبلغا لم يقاربه حماد ، فلما تَقرَّأ ونسك **خرج إلى أهل الكوفة فعرَّفهم** الأشعار التى قد أدخلها فى أشعار الناس... » وهذه الألفاظ البارزة مبينة عن الدائرة التى يجب أن تُجَرَّ مثل هذه الأخبار إليها .

هذاضربٌ من النظر فى قضية النحل والوضع ، ثم انظر باباً آخر قريباً منه فيما ذكره أبو عثمان

الجاحظ فى الحيوان عن وصف الحيات ، قال : « وقد رأيت عند داود بن محمد الهاشمى كتاباً فى الحيات فى عشرة أجلاد مايصح منها مقدار جلد ونصف ، ولقد ولَّدوا على لسان خلف الأحمر والأصمعى أرجازاً كثيرة ، فما ظَنُّك بتوليدهم على ألسنة القدماء ... فلو تقذَّروا عن شيء تقذروا من هذا الباب » .

فكأن خلفاً معدوٌ عليه كما هو عادٍ عند الناس ، فتأمل هذا الباب وضمه إلى سالفه فى نظر هذه القضية .

ثم : هل روى الأصمعى هذه اللامية فيما روى من شعر الجاهلية ورجزهم ؟.

الأخبار متظاهرة على أن الأصمعى روى شعر الشنفرى وحمله عن الإمام الشافعى رضى الله ، ففى ترجمة الإمام الشافعى من المقفى [مخطوط ورقة ١٦٢] ، قال المازنى ، سمعت الأصمعى يقول : قرأت شعر الشنفرى على الشافعى بمكة » (وانظر المزهر ١ : ١٦٠) أتكون اللامية مما تناوله الأصمعى من شعر الشنفرى عن الإمام الشافعى ؟. هذا مالم ينهض به خبر ، لكنى وجدت فى مقدمة شرح اللامية للعَلاَّمة عطاء الله بن أحمد بن عطاء الله المصرى مايلى : « قيل : إن عبد الملك بن قُرَيْب الأصمعى ممن أخذ هذه القصيدة فى جملة ديوان الشنفرى رواية ودارية عن إمامنا الشافعى رضى الله عنه » هكذا ، ولا أدرى ماصحة هذا القول ، ومثله أيضاً ماوقعت عليه من شأن عمر بن الخطاب رضى الله وهذه اللامية . ورد فى هامش مخطوطة ابن الشجرى من مختاراته مانصه : « قال عمر رحمه الله : علموا أولادكم لامية العرب ، فإنها تفتح الأشداق وتعلم مكارم الأخلاق » ومضمون هذا التعليق عينه فى ورد فى مقدمة شرح عطاء الله بن أحمد المشار إليه سابقاً ، قال : كان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول « علموا أولادكم قصيدة الشنفرى ، فإنها تعلمهم مكارم الأخلاق » أما أن عمر كان يحض على رواية الشعر وتعلمه فذاك أمر مشهور ، ففى كتابه إلى أبى موسى الأشعرى : « مُرْ من قِبَلك بتعلم الشعر ، فإنه يدل على معالى الأخلاق ، وصواب الرأى ومَعْرِفَةِ الأنساب . وقال الزبير ابن بكار : سمعت العمرى يقول : روّوا أولادكم الشعر ، فإنه يحل عقدة اللسان ويشجع قلب الجبان ، ويطلق يد البخيل ،ويحض على الخلق الجميل .. فهذ الذى صح من أمر عمر فى شأن الشعر أفيصح ماورد عنه فى شأن اللامية أيضا ؟. لاأدرى .

بقى من خبر ابن دريد الذى نقب للدكتور هذا النقب فى الشك فى اللامية والقطع بعزوها إلى خلف الأحمر = أمور منها : أن ابن دريد نفسه وضع شرحاً على هذه اللامية ، وهو مخطوط لما يزل ، ترى ، أوضع ابن دريد شرحا للامية الشنفرى أم للامية خلف الأحمر ؟.

وأيضاً ، فإن أبا على ساق هذه اللامية تامَّة فى ذيل الأمالى ونسبها له صريحة – يعنى للشنفرى ولم يعقب ، وأيضا عرض أبو عبيد فى الأمالى لخبر ابن دريد هذا ، ولم يزد على أن قال : اللامية المنسوبة للشنفرى . ولم يعقب ، لانفياً ولا إثباتاً .

وبعد فلست راغباً فى أن أقطع بثبوت أمر قطع الدكتور بنفيه ، ولاهذا من شأنى ، لأن هذه الأخبار بحق تحتاج إلى نظر وبحث وتفتيش ولكن على أن تدور فى حاق موضعها الذى هو أولى بها من شأن العصبية بين المدرستين البصرة ، والكوفة ، وأيضاً لخبر آخر وقفت عليه عن أبى رياش وهو من تلاميذ الأصمعى قال : « هذه القصيدة – يعنى اللامية – لاتصح للشنفرى ، وهى من الشواذ التى لايعرف أصحابها » فهذا خبرٌ صريح فى أنها ليست للشنفرى كخبر ابن دريد ، ولكنه صريح أيضاً فى أنها ليست لخلف ولا من وضعه كما زعم خبر ابن دريد .

وأنت إن عارضت هذه اللامية بشعر الجاهلية ، وشعر الصعاليك ، بناءً ومعنى ، – وهما ناحيتا الفَنّ – بان لك أنها جاهلية جاهلية ، ثم لتكن بعد لمن تكون ، أو شاذة لايعرف لها صاحب ، ولكن احذر أن تقذف بالرأى عن غير تدبر ولانظر فتكون رميت حس هؤلاء العلماء جميعا بدءاً من ابن دريد وانتهاءً بالشيخ الشنقيطى وطعنت فى ذائقتهم للشعر . إذ تواردوا جميعا مورداً رَنْقاً ، غير صاف تَتَايَعُوا فيه عن بلادة حس وقلة بصر بالشعر.، ومعاذ الله أن يكونوا – جميعا – كذلك .

وهناك أمر آخر وقف عليه الدكتور يوسف خليف . مهم جداً فى شأن هذه اللامية ، وهو أن لسان العرب خرج عارياً عن هذه اللامية ، وهو أمر حَرِى بالنظر والبحث ولكن له وِجْهَة أخرى تقرب من وجهه الأخبار السالفة ، وأرجو أن يتاح لى النظر فيه بعد إن شاء الله .

العُكْبرى : (٥٣٨ – ٦١٦ هـ)

أما صاحب هذا الشرح فهو عبد الله بن الحسين بن عبد الله بن الحسين ، محب الدين

أبو البقاء العُكْبرى ، البغدادى الضرير ، النحوى ، الحنبلى ، صاحب الإعراب . قرأ بالروايات على أبى الحسن البطائحى ، وتفقه بالقاضى أبى يعلى الفراء » ولازمه حتى برع فى المذهب الحنبلى والخلاف والأصول ، وقرأ العربية على يحيى بن نجاح وابن الخشاب حتى حاز قصب السبق ، وصار فيها من الرؤساء المتقدمين ، وقصده الناس من الأقطار ، وأقرأ النحو واللغة والمذهب والخلاف والفرائض والحساب ، وسمع الحديث من أبى الفتح بن البَطَىّ ، وأبى زرعة المقدسى وخَلْق ، وكان ثقة صدوقا ، غزير الفضل ، كثير المحفوظ ، دينا ، حسن الأخلاق متواضعاً ، وله تردد إلى الرؤساء لتعليم الأدب ، أُضِرَّ فى صباه بالجدرى فكان إذا أراد التصنيف أحضرت إليه مصنفات ذلك الفَنّ ، وقُرِئت عليه ، فإذا حصل مايريده فى خاطره أملاه ، وكان لاتمضى عليه ساعة من ليل أو نهار إلا فى العلم ، ومن مصنفاته : إعراب القرآن وإعراب الحديث ، إعراب الشواذ ، التفسير ، شرح الفصيح شرح الحماسة ، شرح المقامات ، شرح خطب ابن نباته ، شرح الإيضاح والتكملة ، شرح اللمع ، لباب الكتاب شرح أبيات الكتاب ، الكتاب فى علل البناء والإعراب ، وأشياء كثيرة . [عن بغية الوعاة ٢ : ٣٩]

* * *

وقد انتسخت لنفسى شرح العكبرى هذا عن مخطوطة دار الكتب رقم (٤٠٧٩) ، وهى جيدة الخط ،متقنة وهى التى اعتمدت نصها فى الضبط وهى منسوخة حديثة إذ يرجع تاريخ نسخها إلى سنة خمس وخمسين ومائتين ، بعد الألف للهجرة المباركة . كما يظهر من خاتمتها : « وقع الفراغ بحمد الله وحسن توفيقه من تسويد هذه الأحرف على يد أضعف العباد ، محمد بن المرحوم الحاج [بكراى] الكلان عفى الله عنهم ، وذلك فى سنة ألف ومائتين وخمس وخمسين من الهجرة النبوية . وهناك نسخة أخرى من هذا الشرح برقم (٨٧) بخط نسخى جميل وبهامشها تقييدات ، لكننى لم أعتمدها لشيوع الخطأ والتحريف بها .

وبعد ، فإنى كنت أجمعت أمرى أن أطرح عن نفسى عبء هذا المورد لولا زمام وعد خشيت أن أُخْفِرَه . فعدت حياء وخجلا ،فإن كان من سوء وخطأ فذاك طبعى واجتراح يدى ، وأدعو الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملى خالصاً لوجهه ، وأن يغفر لى منه ماشاء به من أمر الدنيا وكدرها . ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير .

رجب إبراهيم الشحات

بسم الله الرحمن الرحيم

١- أَقِيمُوا بَنِى أُمِّى صُدُورَ مَطِيِّكُمْ ... فَإِنِّى إلى قَوْمٍ سِوَاكُمْ لَأَمْيَلُ

الكلام فى هذا البيت على ثلاثة أشياء ، على « الفاء » ، وعلى « سوى » وعلى « أميل » . فأما الفاء : فإن فيها تنبيهاً على أن ماقبلها علة لما بعدها ، ولذلك وقعت فى جواب الشرط . وقد تدل على ربط الشيء بما قبله . والمعنى أن غفلتكم وإهمالكم توجب مفارقتكم .

وأما « سوى » فهى هاهنا صفة لقوم فى موضع جر آخر ، وأكثر ماتقع ظرفا ، وقد تقع فاعلاً كقول الآخر : [١] .

ولم يبق سوى العدوان [٢]

وأما « أميل » فهو أفعل بمعنى فاعل ، كما جاء أكثر بمعنى كثير ، أوحد بمعنى واحد ، وليس المراد : أنى أكثر ميلاً ، وأما « إلى » فمتعلق « بأميل » لما فيها من معنى الفعل ، ولايمنع من ذلك لام التوكيد ؛ لأنها مؤكدة لمعنى الفعل ، وقد قال تعالى (وإنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ ربهم لَكَافِرُون) [سورة الروم : ٨] .

٢- فَقَدْ حُمَّتْ الحَاجَاتُ واللَّيْلُ مُقْمِرٌ ... وَشُدَّتْ لِطِيَّاتٍ مَطَايا وأَرْحُلُ

« حُمَّتْ » ؛ قدرت ، و« الطية » ، الحاجة ، « والليل مقمر » ، يجوز أن تكون الجملة حالاً ، وأن تكون مستأنفة ، لاموضع لها من الإعراب ، كما أن المعطوف عليه لاموضع له ، وهو قوله : « فقد حمت » .

---

(١) الفِنْد الزمانى ، وهو شَهْل (ليس فى العرب شهل بشين معجمة غيره ، « قاله االبكرى ») بن شيبان بن ربيعة بن زمان بن مالك بن صعب بن على بن بكر بن وائل ، جاهلى قديم ، ولقب بالفِنْد لعظم خلقه ، والفِنْد : القطعة العظيمة من الجبل.

(٢) تمامه : « دِنَّاهم كما دانوا » ، من أبيات له فى الحماسة الكبرى ١ : ١٥ ، قالها فى حرب البسوس بين بكر وتغلب .

٣- وفى الأَرْض مَنْأىً للكريم عَنِ الْأذَى وَفيها لِمَنْ خَافَ القِلَى مُتعزَّل

٤- لَعَمْرِكُ مَا بِالْأَرْضِ ضِيقٌ عَلَى امْرِىءٍ سَرَى راغباً ، أَوْ راهباً ، وهو يَعْقِلُ

« سرى » ، نعت لامرىء ، « وراغباً « وراهباً » حالان من الضمير فى « سرى » ، والعامل فيهما « سرى » ، وقوله : « يعقل » الجملة حال أيضاً ،وفى صاحب الحال منهما وجهان : أحدهما الضمير فى « سرى » ، أى سرى عاقلاً ، والثانى : هو حال من الضمير فى راغب أو راهب ، أى يرغب أو يرهب عاقلاً ، أى فما لايرغب فيه لايخاف منه .

٥- وَلِى دُونَكم أَهْلُونَ : سيدٌ عَمَلَّسٌ وَأَرْقَطُ زُهْلُول ، وَعرفاءُ جَيْأَلُ

السّيد : الذئب . وعَمَلَّس : سريع السهولة « وأَرْقَط » : فيه سواد وبياض ، وزهلول : خفيف ، وعَرْفَاء ، الضبع الطويلة العرف وجَيْأَل من أسماء الضبع . أهلون مبتدأ و « لى » خبره ، وفى « دون » وجهان . أحدهما هو صفة « لأهلين » ، فلما قدم صار حالاً ، وهكذا صفة النكرة إذا قدمت عليها ، أى ، ولى أهلون غيركم .

والثانى : هو ظرف ، والعامل فيه : الجار والمجرور ، أو مايتعلق به الجار من معنى الاستقرار ، وفتحة النون على الوجه الأول إعراب الصفة ، وعلى الوجه الثانى إعراب الظرف . وعلى قول الأخفش « أهلون » رفع بالحال وهو فاعل ، « وسيد » والأسماء المعطوفة عليه بدل من « أهلون » وياء السيد أصل عند سيبويه وقال بعضهم : هى بدل من الواو ، وأخذه من ساد سيْوَد . و« عرفاء » فى الأصل صفة وهى الطويلة العرف ، ثم غلبت حتى خرجت مخرج الأسماء . وَجَيأَل ليست صفة بل هى اسم لها ، علم لاينصرف للتعريف والتأنيث [١] .

٦- هُمُ الْأَهْلُ ، لامُسْتَوْدَعُ السِّرِّ ذَائِعٌ لَدَيْهِم . وَلَا الجانى بِمَا جَرَّ يُخْذَلُ

« هم الأهل » مبتدأ وخبره « ولا » هاهنا غير عاملة : لأنها داخلة على معرفة « ومستودع » مبتدأ . والإضافة

---

(١) قال الزمخشرى فى شرحه « جيأل » اسم للضبع معرفة بدون الألف واللام ، وهى صفة فى الأصل ثم غلبت ، فخرجت مخرج الأسماء ، وقارن بما ذكر الشيخ هنا فى « عرفاء » .

بمعنى « من » أى ، ولا المستودع من الأسرار . و« ذائع » خبر المبتدأ وهو مستودع ، و« لديهم » ظرف « لذائع » ، أى ، ولايظهر فيما بينهم ،ولايجوز أن يكون « لديهم »ظرفاً « لمستودع » لما فيه من الفصل بين المعمول والعامل بخبر العامل ، والجانى « مبتدأ أيضاً ويُخْذَل » خبره ، والباء متعلقة بـ « يُخْذَل » ، وفى « ما » وجهان ؛ أحدهما : بمعنى الذى ، والعائد محذوف أى ، بماجَرَّه ، والثانى : مصدرية أى بجريرته ، ولوجعلت نكرة موصوفة لجاز أى بشىء جَرَّه والتقدير : لايخذل لديهم .

فإن قيل : فما موضع الجملة التى هى « لامستودع » ؟ قيل : موضعها حال . فإن قيل : « هم » لايعمل فى الحال وكذا « الأهل » ؟ . قيل : الحال ينتصب على المعنى ، والمعنى هم المعتد بهم ، والمتحققون بحكم الأهلية ، فكأنه قال : هم الثقات الناصحون ، ومثل هذا يعمل فى الحال ومثله :

« ياجارتا ماأنت جارة [١]

٧- وكُـلٌّ أَبِـىٌّ بَاسِلٌ ، غَيْـرَ أَنَّنِـى إِذَا عَرَضَتْ أُولَى الطَّرائد أَبْسَلُ

« الأبى » الحمى الأنف ، الذى لايقر للضَّيْم « والباسل » الكريه ، « والطرائد » التى تُطْرَدُ ، وقوله : « وكُلٌّ » يريد كل واحد منهم أو كلهم فحذف المضاف اليه وهو يريده ، وبقى حكم الإضافة وهو تعريف « كل » ولذلك تقول : مررت بكل قائماً ،وبكل قاعداً . فتنتصب عنه الحال ، ومنه قوله عز وجل . (ولكلٍّ دَرَجَاتٌ) [سورة الأنعام : ١٢٣] ، (وكلاً نقص عليك) [سورة هود : ١٢٠] ولهذا ذهب أكثر الناس إلى أن كُلًّا لاتدخل عليها الألف واللام لتقدير ١٠٧ الإضافة فيه وهو مرفوع بالابتداء و« أَبِىٌّ » خبره وأفرد لفظ الخبر حملاً على لفظ كُلٍّ ،ويجوز أن يأتى جمعاً حملاً على معناها ، ومن الإفراد قوله عز وجل : (وَكُلُّهم آتِيه يَوْمَ القِيَامَةِ فَرْدًا) [سورة مريم ٩٥] ، ومن الجمع قوله : (وَكُلٌّ أَتَوْه داخرين) [سورة النمل ٨٧]«وبَاسِلٌ » خبر ثان لكل ، أو وصف الخبر . قوله « غير أننى » استثناء منقطع ، تقديره « لكن أنا أَبْسَلُ مِنْه » أَىْ ، أَشْجَع ، وإذا « منصوبة بأَبْسَل » . أو بمعناه ، أى ، أشجع وقت ظهور الطريدة ، فعيلة ، بمعنى فاعلة ، أى فرسان الخيل ، أو بمعنى مطرودة ، أى الخيل التى يَطْرُدها فرسان أخر . وأما فتح « أننى » ؛ فلأنها وما عملت فيه مصدر فى موضع جر بالإضافة تقديره : غير زيادة

---

[١] للأعشى ، وصدره : « بانت لِتَحْزِنَنَا عُفَارَة » ، وانظر الزمخشرى : وقولهم : ياجارتا ماأنت جارة ، أى ، عظمت جارة [ديوانه ٢٠٣ محمد حسين] قدم العجز وأخر الصدر . قال

شجاعتى على شجاعتهم ، أى ، لكن تزيد شجاعتى على شجاعتهم . وأُولَى » تأنيث « الأَوَّل » مثل : أُخْرَى ، تأنيث الآخر .

٨- وإنْ مُدَّت الْأَيْدِى إِلى الزَّادِ لَمْ أَكُنْ بِأَعْجَلِهِم ، إِذْ أَجْشَع القَوْم أَعْجَلُ

«أجشع» أحرص ، و «بأعجلهم» الباء زائدة للتوكيد ، غير متعلقة بشيء ، وإنما حسنت زيادتها من أجل النفى بلم ، وهى بمعنى «ماكنت» ومن حكم «لم» أَنْ تَرُدَّ الفعلَ المستقبل إلى الماضى ، والماضى ههنا لامعنى له . فى جواب الشرط ، لأن الشرط لامعنى له إلا فى المستقبل ، فعلى هذا فيه ثلاثة أوجه : الأول : أن «لم» إذا وليت حرف الشرط تقرر المستقبل على بابه وتمنع الشرط رد المضارع إلى الماضى ، فكذلك جواب الشرط لتعلقه بالشرط . والثانى : أن «لم» ههنا بمعنى «لا» ولا .. لايغير جواب الشرط ولايغير معنى الاستقبال . والثالث : أن الشرط والجواب هنا لحكاية الحال ،ولايراد به الاستقبال فى المعنى ، فلذلك وقعت « لم » فى جواب هذا الشرط . وأما «إذا» فظرف زمان ، والعامل فيه : «أَعْجَلهُم» أى ، لاأسبقهم فى ذلك الوقت ، وهذا يؤيِّد ماذكرناه من حكاية الحال ، إذ لو أريد به الاستقبال لكانت «إذا» وقوله : «أجشع القوم» مبتدأ ، و« أعجل » خبره ، وموضع الجملة جَرٌّ بالإضافة ، والتقدير : « أَعْجَلُهم » أو أَعْجَلُ مِنْ غَيْرِه .

٩- وَمَاذَاكَ إِلَّا بَسْطَةٌ عن تَفضُّلٍ عَلَيهم ، وَكَانَ الأَفْضَلَ المتَفضِّلُ

«بَسْطَة» سَعَة ، كناية عن أخلاقه التى شرحها ،وهو مبتدأ و «بَسْطة» خبرها «وإلا» لايمنع من ذلك ، وإلا أبطلت عمل ما ، والاستثناء غاية المعنى ، والتقدير : مالى حال أو خلق إلا كذا وكذا . إذا قلت : مازيد الإقائم ، الاستثناء ليس من لفظ «زيد» ؛ لأن الواحد لايستثنى منه ، وإنما المعنى : ماأَحْوال زيد إلا القيام فهو استثناء من جَمْعٍ فى المعنى . و «عَنْ» نعت «لِبَسْطَةٌ » و «على» تتعلق بتفضل ، و«الأفضل»خبر كان مقدم على اسمها ، والله أعلم .

١٠- وإنِى كَفَانِى فَقْدَ مَنْ لَيسَ جَازِياً بِحُسْنَى ، وَلَا فِى قُرْبِه مُتَعَلَّلُ

«كَفَانى» يتعدى إلى مفعولين ، الأول : الياء من «نى» . والثانى : «فَقْدَ» والجملة خبر «إن» . والنون نون الوقاية ، أى ، تقى الفعل من الكسرة ، و «من» نكرة موصوفة ، أى ، فقد إنسان لايكافىء على الحسنة ، و «ليس» وماعملت فيه فى مَوْضع جَرٍّ ، نَعْتاً «لمن» ضَمِيرٌ يَعُودُ عَلَى «من» ، والباء فى «بُحسْنَى» تتعلق « بِجَازِياً » ، و « مُتَعَلَّلُ » يجوز أن يكون معطوفاً على اسم «ليس» و « قربه » فى موضع نَصْب خبر «ليس» المقدرة ، كما نقول : « ليس زيد فى الدار» ولا فى المجلس عمرو ، ويجوز أن تكون الجملة المعطوفة مستأنفة والله تعالى أعلم .

١١- ثَلاثَـةُ أَصْحَـابٍ ، فُؤَادٌ مُشَيَّعٌ وَأَبْيَضُ إِصْلِيت ، وَصَفْرَاء عَيْطَلُ

«مُشَيَّعٌ» مِقْدَام ، كأنه فى شِيعَةٍ وَأَصْحَاب ، أى ، مقدم أقوام بشيعة . و «إِصْلِيتٌ» سَيْفٌ مُجَرَّدٌ مِنْ غِمْده . و «صَفْراء» قَوْسٌ مِنْ نَبْعٍ . و « العَيْطَلُ » الطويلة ،« ثلاثة أصحاب »هو فاعل« كفانى » فى البيت قبله . وقوله : « فؤاد مُشَيَّع » فيه وجهان ، أحدهما : أنه ومابعده من المعطوفات بدل من ثلاثة ، تقديره : كفانى فؤاد وأبيض ، وصفراء . والثانى : هى خبر مبتدأ محذوف ، أى ، إحداها فُؤَادٌ ، وثانيها : أبيض ، وثالثها : صفراء .

١٢- هَتُوف مِنَ المُلْسِ المتون ، يَزِينُها رَصَائِعُ ، قَدْ نِيطَت إليها ، ومِحْمَل

«هتوف» مصونة ، و«الملس» التى لاعُقَد فيها ، و «الرَّصائع» سيور تزين بها القوس . و«نيطت» عُلِّقَتْ من العين ، و«المِحْمَل» مايحمل به كمحمل السيف « هَتُوفٌ » صفة ، « لصفراء » ، ومِنَ المُلسِ » صفة أخرى ، أى ، كائنة من العيدان الملس ، و « المتون » مجرور بالإضافة ، وهى غير محضة ،أى ، المُلْسِ مُتُونها «وتزينها رصَائِع» : الجملة صفة صفراء أيضاً ، ويجوز أن تكون فى موضع نصب على الحال أيضامن الضَّمير فى « هتوف » ، وقوله « وقد نِيطَتْ » فى موضع رفع صفة لرصائع . قوله :

١٣- إِذَا زَلَّ عَنْها السَّهْمُ حَنَّتْ ، كَأَنَّها مُرَزَّأَةٌ عجْلَـى تَرِنُّ وتُعْـوِلُ[١]

---

[١] وهو معنى افْتَنَّ فيه الشعراء ، قال الشَّمَّاخ فى صفة قوسه :

إذا أنبض الرامون عنها ترنَّمت ترَنُّم ثَكْلى ، أوْجعتها الجنائز

وقال أوس بن حجر قبله :

إذا ماتعاطوها ، سمعت لِصَوْتِها إذا أنبضوا عنها ، نئيما ، وأَزْمَلا

«زَلَّ» خرج ، وحنينها ، صوت وترها ، والمرزَّأة الكثيرة الرزايا ، و «تعول» من الحزن ، و «عجلى» مسرعة ، والعامل فى « إذا » جوابها ، وهو « حَنَّت » و « كَأَنَّ » وماعملت فيه ، حال من الضمير فى « حنَّت ، أى ، حَنَّت مشبهة ، « وترن » ، و « تعول » فى موضع رفع نَعْت لمُرَزَّأة . ويجوز أن تكون « عجلى » حالاً من الضمير فى « مُرَزَّأة » و « ترن » حالاً أخرى ، والبيت كله نعت لصفراء والله أعلم .

١٤- وَلَسْتُ بِمِهْيَافٍ ، يُعَشِّي سَوَامَه مُجَدَّعة سقْبَانُها ، وهـي بُهَّـلَ

« المهياف » الذى يبعد بإبله لطلب المرعى على غير علم ، فيعطشها ، و « السقبان » الصغار من الإبل ، و « المجدعة » السيئة الغذاء ، وقيل : المُجَدَّعة أطراف آذانها و « بُهَّلُ » لاصِرار عليها ، و « لست » كلام مستأنف ، و « يُعَشى » نعت لمهياف ، أو حال من الضمير فيه ، و « مُجَدَّعة » حال من « سوامه » ويجوز أن يرفع على أنَّه خَبَرٌ مُقَدَّم ، والمبتدأ « سُقْبَانُها » ومن نصب « مُجَدَّعة » رفع « سقبانها » بمجدَّعة ، « وهى بُهَّل » الجملة أيضاً حال من سوامه .

١٥- ولاجُبَّـأ أَكهـى ، مُرِبٍّ بِعِـرْسِهِ يُطَالِعُها فِي شأنه ، كَيْفَ يَفْعَلُ

« الجبأ » الجبان ، والأكهى : الأبخر ، والكدر الأخلاق ، و « الأكهى » أيضاً البليد و « المرب » المقيم ، « جبأ » مجرور معطوف على « مهياف » ولو نصب عطفاً على موضع « بمهياف » جاز ، و « الأكهى » نعت أيضاً ، إما جر ، أو نصب ، ويجوز أن يكون فى موضع نصب حالاً من الضمير فى « جبأ » و « مرب » يجوز فيه الجر على الصفة على اللفظ ، والنصب على الموضع ، أو على الحال كما تقدم ، والباء فى « بعرسه » بمعنى « فى » أى ، مقيم فى بيت عرسه ،ويجوز أن يكون بمعنى « على « أى ، مقيم على عرسه ، و « يطالعها » فى موضع نصب على الحال من الضمير فى « مرب » وفى متعلقة بـ« يطالع » ، ولايجوز أن تتعلق بيفعل ، لأن مابعد الاستفهام لايعمل فيما قبله ، ويجوز أن يتعلق « فى » بفعل محذوف يُبيِّنُه « يفعل » [والتقدير حالاً وقيل : هو ظرف] [1]

١٦- ولا خَرِقٍ هَيْـــقٍ ، كَأَنَّ فُؤَادَه يَظَلُّ به المُكَّـاءُ يَعْلُـو وَيَسْفُـلُ

---

[1] هكذا ، والكلام ناقص مُخْتَلّ . قال الزمخشرى : « وموضع « كيف » نَصْب « بيفعل » ، فيحتمل أن يكون مَفْعُولاً ، ويحتمل أن يكون حالاً من الضمير فيه .

قوله : « وَلَاخرق » ومابعده ، نَعْتٌ لما قبله ، ويجوز نصبه على الحال ، وكأن وماعملت فيه نعت أيضاً ويجوز أن تكون حالاً ، وخبر « كأن » يظل به ، و«يعلو» حال ، أو خبر « يظل » .

١٧- ولاخَالِفٍ ، دَارِيةٍ ، مُتغـزِّل يَرُوحُ ويَغْدُو داهنا يَتَكَحَّـلُ

الخالف المتخلف والفَاسد ، و « الدَّاريَّة » الذى لايُفارق البيوت [١] و «متغزل» الذى يغازل النساء . و «لاخالف» هو وما بعده من الصفات معطوف على ماقبله من الصفات ، و «يروح ويغدو» فى موضع جر نعت أيضاً ويجوز أن يكون فى موضع نصب على الحال من الضمير فى «مُتَغزِّل» و «داهناً» إما خبر «يغدو» وإما خبر «يروح» وضميرها محذوف دَلَّ عليه خبر يغدو كما تقول : أصبح زيد وأمسى مسروراً ، أى ، أصبح مسروراً ، وأمسى مسروراً ، و«يَتكَحَّلُ» خَبَرٌ ثَانٍ ، أى ، داهنا متكحلا ، ويجوز أن يكون حالاً من الضمير فى «داهن»

١٨- وَلَسْتُ بِعَلٍّ ، شَرُّه دُونَ خَيْـرِهِ أَلَفَّ ، إذا مارُعْتَه اهتاج ، أَعزل

« العَلُّ » : الذى لاخير عنده ، والصغير الجسم يشبه القراد . و « أَلَفَّ » عاجز لا يقوم بحرب ولاضيف ، و « الأعزل » الذى لاسلاح معه ، « شَرُّهُ » مبتدأ و «دون» خبره ، والتقدير : شره يحول دون خيره ، وموضع الجملة خبر على اللفظ ونصب على الموضع ، و «أَلَفّ » نعت « لعَلٍّ » و « احتاج » جواب إذا والعامل فيها ، وفاعله ضمير يعود على « عَلٍّ » و « أعزل » خبر مبتدأ محذوف ، أى هو أعزل والجملة يجوز أن تكون جَرًّا صفة لعَلٍّ ، وأن تكون حالاً من الضمير فى « اهتاج » أى منفرداً عن سلاح .

١٩- ولست بمحيار الظلام إذا انتحت هدى الهَوْجَل العسّيف يَهْماء هوجل

---

[١] قال الزمخشرى : الدارىّ : العطار ، ويجوز أن يكون مراده هنا ؛ لأن العطار يكتسب من ريح عطره فيصير بمنزلة المتعطر ، وأراد : أن لست ممن يتشاغل بتطييب بدنه وثوبه ، أو يكتسب من طيب حليلته لملازمته لها .

« محْيَار » من الحيرة ، و« انتحت » قصدت واعترضت و « الهوجل » البليد [١] و « العسيف » الماشى على غير هدى ، « يهماء » لاعلم بها ، و « الهوجل » الشديد المسلك [المنهال] محيار مِفْعال من الحيرة من أبنية المبالغة ، وأضافه إلى الظلام لوجهين : أحدهما أنه على معنى بمحيار فى الظلام ، كقوله عز وجل :(بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ) [سورة سبأ : ٣٣] أى ، مكرهم فى الليل والنهار ، والثانى : أنها إضافة لمسبب ومعناه : أن الظلام يورث الحيرة ، وقوله : « إذا انتحت » « إذا » منصوبة بمحيار ، « انتحت » نحت قَصْدَهُ ، هكذا فى بعض الروايات [٢] و « الهدى » يذكر ويؤنث ، فعلى هذه الرواية قد أضاف القصد إلى الهدى ، وهو منصوب ، والفاعل « يهماء » ومجازه أى قصدت الهداية فى اليهماء ، وهو مثل قولهم : « نمت ليلى » أى ، نمت فى ليلى ، ويروى : « انتحت » أى اعترضت اليهماء دون الهداية ، و « الهوجل » الأول البليد ، والثانى : الفلاة التى يشق السير فيها ، والمعنى : لاأتحير فى الوقت الذى يتحير فيه غيرى .

٢٠- إذَا الأَمْعَزُ الصَّوَّانُ لاقى مَنَاسِمِى تَطَايَـــرَ مِنْـــه قَادِحٌ وَمُفَلَّـــلُ

« الأمعز » المكان الذى فيه حصى صغار ، والصَوَّان : الحجارة الملس ، و« المناسم » أخفاف البعير ، و « القادح » مايخرج معه النار ، و « المفلل » المكسر . « الأمعز » فاعل فعل محذوف يُفسره «لاقى » أى ، إذا أصاب الأمعز ولا موضع لقوله : « لاقى » وإنما الموضع للفعل والفاعل ، وهو جر بإضافة « إذا » إليه ، و « الأمعز » صفة غالبة تجرى مجرى الأسماء فيجمع على أماعز ، ولو كانت صفة محضة [لقيل] مُعْز كأحمر وحمر [٣] معزى ، والصَّوَّان نعت « الأمعز » وفيه حذف مضاف ، وتقديره : الأمعز ذو الصوَّان » ويجوز أن يجعل « الأمعز » نفسه الصَّوَّان على المبالغة كقولك زيدٌ إقبال وإدبار ، إذا كثر ذلك منه حتى كأنه الإقبال والإدبار ، و « منه » يجوز أن يتعلق « بتطاير » وتكون « من » لابتداء الغاية للتطاير ، وأن تكون نعتاً لقادح ، قدم فصار حالاً «وإذا » منصوبة الموضع بتطاير ،والله أعلم .

---

[١] كان فى متن البيت : « هدَى الجهول » فأثبت مافى الروايات الأخرى ، وذكر فى الشرح أيضا : الجهول » وكأنه عمدٌ لاسهو ، وقد فسر « الهوجل بأحد مَعْنَيَيْه . ذكر ابن منظور أن الهوجل : الدليل الحاذق و « الهوجل » ،. البطىء المتوانى الثقيل الوخم ، ولم يذكر العكبرى إلا الثانى ، وهو مفسد لمعنى الشعر فكأنى بالشنفرى أراد به المتقحم الأمور فى هوج وحمق بدلالة ماذكر بعد من صفته وذاك أشبه بمعنى الشعر .

[٢] يعنى : « إذا نَحَتْ »

[٣] فى اللسان : الأمعز والمعزاء : الأرض الحزنة الغليظة ، ذات الحجارة ، والجمع : الأماعز والمُعز فمن قال : أما عز ، فلإنه قد غَلَّب عليه الاسم ، ومن قال : معز فعلى توهم الصفة

٢١- أُدِيمُ مِطَالَ الجُوعِ حَتَّى أُمِيتـه وأَضْرِبُ عَنْه الذِّكْرَ صفحاً ، فَأُذْهَلُ

« أديم » جملة مستأنفة ، لاموضع لها ، ويجوز أن تكون خبراً لمبتدأ محذوف ، تقديره : أنا أديم و « حتى » بمعنى « إلى » ويجوز أن تكون بمعنى « كى » وتتعلق فى الوجهين بأديم ، و « أضرب » معطوف على « أديم » ولايجوز أن ينتصب بالعطف على «أميته » إذ ليس الغرض أنى أديم الجوع حتى أضرب ، بل الغرض أن يخبر عن نفسه ، و « الذكر » مفعول أضرب ، و « صفحاً » تمييز ، ويجوز أن يكون مصدراً فى موضع الحال ، أى ، أضرب عنه الذكر معرضاً ، ويقال : ضربت عن الشيء ، وأضربت ، وبالأول جاء القرآن ، فى قوله عزوجل : (أَفَنَضْرِبُ عنكم الذِّكْرَ صَفْحاً) [سورة الزخرف : ٥] تقديره : أفنطرد عنكم الذكر ، والله أعلم .

٢٢- وأَسْتَفُّ تُرْبَ الأَرْضِ كى لايرى له عَلَـىَّ من الطَّـول امـرؤ متطـول

« كى لا » فيها وجهان ، أحدهما : هى حرف جر بمعنى اللام فينتصب الفعل بعدها « بإن » مضمرة ، أى « كيلا أن » والثانى : أن تكون بمعنى : « أن » فتنصب الفعل بنفسها والتقدير : لكيلا . « ويرى » على الألف فتحة مقدرة ، والهاء « ضمير « امرؤ » وجاز الأضمار قبل الذكر لإن النية به التأخير وتقديره : لكيلا يرى امرؤٌ له « عَلَىَّ » و « من الطول » نعت لمفعول محذوف تقديره شيئاً من الطول . هذا مذهب سيبويه ، وقال الأخفش : « من زائدة » والطول مفعول يرى واللام تتعلق بيرى وعلىَّ ويجوز أن يكون من صلة الموصول ولكنه كما قدَّمه امتنع أن يكون صلة له ، لئلا تتقدم الصلة على الموصول فعند ذلك تتعلق بفعل محذوف يفسره الموصول تقديره : ويتطول عَلَىَّ . قوله :

٢٣- ولولا اجتناب الذَّأم لم يلف مَشْرَبٌ يعـــاش به إلا لَدَىَّ وَمَأْكَـــل

« لولا » يمتنع بها الشيء لوجود غيره ، وأصلها : « لو » و «لا» ، فلما ركبتا حدث لهما معنى ثالث غير الامتناع المفرد ، وغير النفى ،وتحقيقه : أن لو يمتنع بها الشيء لامتناع غيره . ففيها امتناعان . و « لا » نافيه ، والنفى إذا دخل على المنفى صار إثباتا ، والاسم الرافع بعد لولا هذه مبتدأ وخبره محذوف عند الجمهور ، وقال بعضهم : هو فاعل لولا وجعلها تعمل عمل الفعل وقيل : يرتفع بفعل محذوف ، أى ، لولا وجد زيد ، وفى المسألة كلام طويل لايحتمله هذا الجزء ، و « يعاش به » نعت لمشرب ، والتقدير : إلا هو لدى ، فحذف المبتدأ للعلم به ، ولَدَىَّ خبره « ومأكل » معطوف على « هو » والله أعلم . وقوله :

٢٤- ولكن نَفْساً مُرَّةً ، لاتُقِيمُ بى على الذَّام إلا ريثما أَتَحَول

« ولكن » استدراك معناه زيادة صفة على الصفات المتقدمة ، مثل قوله تعالى : (أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ العَالَمين) [سورة الشعراء : ١٦٥] ثم قال : (بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُون) [سورة الشعراء : ١٦٦] فلم يَنْفِ العيب الأول ، وهو إتيان الذكران من العالمين ، ولكنه أضاف إليه صفة ، و « مُرَّة » صفة لنفس ، و « لا تقيم » خبر ، و « بى » يتعلق « بتقيم » ، والمعنى : تقيمنى فهو مفعول به على المعنى ، ويجوز أن تكون حالاً ، أى ، تقيم بى وأنا معها ، « وعلى » تتعلق بتقيم أيضا ، والألف فى « الذَّام » مبدلة فى يا ، وأصله الذيم وهو العيب ، و « ريثما » منصوب نصب الظرف ، أى ، قدر ماأتحول ، وما مصدرية والله أعلم .

٢٥- وأَطْوِى على الخَمْصِ الحَوايَا كما انْطَوَتْ خُيُوطَةُ مَارِىٍّ تُغَارُ وتُفْتَلُ

« الخمص » بالفتح ، الجوع ، وبالضم ، الضمر ، و « الحوايا » مايحوى فى البطن ، و « الخيوطة » الخيوط . المارىّ : الفاتل ، و « تغار » : تفتل وتحكم ، و « أطوى » معطوف على ما تقدم من الجمل ، و « الخَمص » مصدر واسم المصدر ، « الحوايا » و « مفعول « أطوى » والكاف نعت لمصدر محذوف ، أى طَيًّا كما انطوت ، و «ما» مصدرية .. ومصدر « انطوى » الانطواء . وليس بمصدر أطوى ، وإنّما المعنى أطوى الحوايا فتنطوى مثل الخيوطة ، والتاء فى الخيوطة تدل على الجمع ، كقولهم : حجر وحجارة [1] و « تغار » فى موضع رفع نعتاً لخيوطة ، والأصل : تفتل وتغار ولكن الواو لاتدل على الترتيب والله أعلم .

٢٦- وأَغْدُو عَلَى القُوتِ الزَّهِيدِ كَمَا غَدَا أَزَلُّ ، تَهادَاهُ التَّنَائِفُ ، أَطْحَلُ

« الزهيد » القليل ، « والأزل » : الأرسح ، يوصف به الذئب ، والتنائف : الأرضون [2] واحدها تنوفة ، والطحل : فى لونه كدرة ، « كما » نعت لمصدر محذوف ، أى ، أغدو كغدو الأزل ، وتهاداه : نعت الأَزَلّ ، وأَزَلّ لاينصرف للوصف ووزن الفعل و « أطحل » نعت لأزل والله أعلم .

---

(١) فى الزمخشرى : والتاء من خيوطة دالة على كثرة الجمع ، كقولهم : حجار وحجارة

(٢) التَّنَائِف جمع تنوفة وهى المفازة ، ليست كل أرض .

٢٧- غَدَا طَاوِياً يُعارِضُ الرِّيحَ هَافِياً يَخُوتُ بِأَذْنَابِ الشِّعابِ ويَعْسِلُ

الطاوى الجائع ، و « هافيا » يذهب يمينا وشمالاً من شدة الجوع ، و « يخوت » يخطف ، و « الشّعاب » مسايل صغار و « أذنابها » أواخرها ،و « يعسل » يمر مرا سهلاً ، « غدا » . يجوز أن يكون مستأنفاً ، لاموضع له ، وأن يكون فى موضع نصب على الحال و « قد » معه مقدرة ، وصاحب الحال الضمير فى تهاداه وهو الحال ، وطاوياً حال من الضمير فى « غدا » وطاويا يجوز أن يكون من « طوى » المتعدية ، أى طوى أحشاءه على الجوع ، ولذلك جاء الاسم فيه على فاعل ، وليس من قولك طوى يطوى إذا جاع ، لأن الاسم منه طَوٍ مثل عمٍ وشَجٍ مصدر الأول : الطَّى ، ومصدر الثانى : الطَّوَى . ويقال للمرأة : طَيَّانه ، و« يعارض » فى موضع الحال أيضا ، إما من الضمير فى « طاويا »، وإن شئت من الضمير فى « غدا » على من جعل للاسم الواحد حالين فصاعداً . « هافيا » حال من الضمير فى « يعارض » و « يخوت » حال من الضمير فى « هَافِياً » و « بأذناب » ظرف ليخوت . والباء بمعنى « فى » و « يَعْسِل » معطوف على « يخوت » والله تعالى أعلم .

٢٨- فَلَمَّا لَوَاهُ القُوتُ مِنْ حَيْثُ أَمَّه دَعَا ، فَأَجَابَتْه نظائر ، نُحَّلُ

« لواه » : دفعه ، و « أَمَّه » : قصده و « نُحَّل » : ضوامر ، [ومن قال : نحِل فهى غلط] [(١)] « لما » ظرف له جواب ، وجوابه هو العامل فيه ، وهو هنا : « دعا » و «من » تتعلق بلوى ، وهى لابتداء غاية المكان ، أى صرفه من هذا المكان و « لواه » ومايتعلق به فى موضع جر بإضافة « لما » إليه ، وموضع « أمه » جر بإضافة حيث إليه ، و « نظائر» فاعل «أجابته وهو جمع نظيرة ، وجمعه من المؤنث على نظائر مثل كريمة وكرائم ، و «نُحَّل» نعت لنظائر واحدهم ناحل مثل صَائِم وصوَّم ، والفعل منه نَحَل بفتح الحاء لاغير والله سبحانه وتعالى أعلم .

٢٩- مُهَلَّلَةٌ ، شِيبُ الوُجُوهِ ، كَأَنَّها قِدَاحٌ بأَيـدى يَاسِرٍ تَتَقَلْقَـلُ

---

(١) لعله يعنى : أن الفعل نَحَل بفتح العين لاغير ، أى ، هزل ، كما سيصرح بعد .

« مُهَلَّلَةٌ » [(١)] رقيقة اللحم ، و« اليَاسِر » الذى يضرب بالقداح . مهللة . نعت لما قبله ، و«شيب » كذلك ، وإضافته غير محضة ، فلذلك لايتعرف بالإضافة والشيب جمع شَيْبَاء وأشيب ، مثل : حمر مع حمراء وأحمر . « كأنها » فى موضع رفع نعت لقداح ، يجوز أن يتعلق بيتقلقل ، أى يتحرك بكفيه فيَتَقَلْقُلُ ، وتتقلقل بالتاء : نعت لقداح ، وبالياء : نعت لياسر والله أعلم

٣٠- أو الخَشْرَمُ المَبْعُوثُ ، حَثْحَثَ دَبْرَهَ مَحَابِيضُ ، أرداهُنَّ سامٍ ، مُعَسِّلُ

الخشرم :رئيس النحل «حَثْحَثَ» : حرك وأزعج ، و « الدبر » : النحل والمحابيض : جمع مِحْبَض ، وهى العود مع مُشْتار العسل ، والسامى : الذى يسمو لطلب العسل . و « الخَشْرَم» هو معطوف على القداح ،وجاز عطف المعرفة على النكرة لوجهين : أحدهما : أنه أراد بالخَشْرَم الجنس إبهاماً ، و«قداح» وإن كان نكرة فقد وصف فقرب بذلك من المعرفة ، والآخر : أن عطف الجملة جائز وإن اختلف فى التعريف والتنكير . و«حَثْحَث » فى موضع الحال من الضمير فى المبعوث و« محابيض » فاعل حثحث وهو جمع مِحْبَاض فالياء مبدلة من الألف وقيل : الواحد محبض فأشبع الكسرة فنشأ منها الياء كما قالوا فى جمع مطفل : مطافيل وأرداهن نعت لمحابيض ، و «سام» فاعل و« أرداهنَّ » و «مُعَسِّلُ» نعت له .

٣١- مُهَرَّتَـةٌ ، فوهٌ ، كَأَنَّ شدوقهـا شقوق العِصِىِّ ، كالحات ، وبُسَّلُ

« مُهَرَّتَةٌ فوه » مشقوقة الفم ، والبُسَّل : الكريهة المرأى ، والشجاع باسل و « مُهَرَّتَةٌ » نعت لنظائر ، أو خبر مبتدأ محذوف ، أى ، هى ، « فوه » واحدها أَفْوه وفَوْهَاء ، وكأن وماعلمت فيه موضع نعت أيضاً ، ويجوز أن تكون الجملة حالاً من الضمير من « فوه » لأن معناه : واسعات الأفواه مشبهة شدوقها شقوق العصى ، « كالحاتٌ وبُسَّلُ » نعتان لفوه ، والله سبحانه أعلم .

---

(١) « مُهَلَّلة » هكذا الرواية وهى تتفق ورواية ابن الشجرى ، وبقية الروايات : « مُهَلْهَلة » ، وفى اللسان : المهللة من الإبل : التى قد ضمرت وتقوست ، وحاجب مُهَلَّل مشبه بالهلال ، وبعير مهلَّل بفتح اللام مقوَّس ،والهلال : الجمل الذى قد ضَرَب حتى أداه ذلك إلى الهزال والتقوس .

٣٢- فَضَجَّ ، وضَجَّتْ بالبَراح ، كَأَنَّها وإياه نَوْحٌ ، فوق علياء ، ثُكَّلُ

البراح : الأرض الواسعة ، والتبارح : التقابل ، « والعلياء » البقعة « فَضَجَّ » ضمير الفاعل يعود على « أزل » والضمير فى « ضَجَّت » للنظائر وبالبراح ظرف لفعلين و « إياه » منصوب معطوف على الهاء فى «كأنَّه» و «نوح» خبر كأن وهو جمع نائح ، مثل : تاجر وتجر ، ويجوز أن يكون ظرفا له أى ، كأنها تنوح فى ذلك الموضع « وثُكَّلُ » نعت لنَوْحٌ «وكأنَّ » وماعلمت فيه فى موضع نصب على الحال من الضمير فى ضَجَّ وضَجَّت جميعا . كما تقول جاء زيد وعَمْرو كأنهما أسدان أى مشبهين للأسدين أو مستأسدين ، أى ، جريئين .

٣٣- وأَغْضَى ، وأَغْضَت ، واتَّسَى ، واتست به مَرَامِيلُ ، عزاها ،وَعزَّته ،مُرْمِلُ

«المراميل» الذين لاأقوات لهم ، وأغضى وأغضت مثل ، فضج وضجت ، اتَّسى بالتشديد افتعل من الأسوة ، وهى : الاقتداء ، وكان الأصل فيه الهمزة ، فأبدلت الهمزة ياء لسكونها ، وكسرت همزة الوصل قبلها ، ثم أبدلت الياء تاء وأدغمت فى تاء الافتعال . ويروى بالهمز فيهما من غير تشديد وهو أجود من الأول ، لأنَّ همزة الوصل حذفت بحرف العطف فعادت الهمزة الأصلية إلى موضعها كقول [وايتمنه] (والذى اؤتمن) [سورة البقرة : ٢٨٣] [١] ومراميل : مفاعيل ، فاعل اتست ، وعزاها نعت لمراميل ، والتقدير عَزَّاها مراميل ، كما قال : وعزته مرمل والأصل مرامل ، جمع مرمل ولكنه أشبع الكسرة فنشأت عنها الياء والله سبحانه أعلم .

٣٤- وَشكى وشكت ، ثم ارعوى بعد ، وارعوت ولَلصَّبْرُ ، إن لم ينفع الشكوُ ، أَجْمَلُ

وللصبر هو مبتدأ واللام لام الابتداء و « أجمل » خبره وهو مثل قوله عز وجل (وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى) [سورة الضحى : ٤] و «إن لم» : شرط معترض بين المبتدأ والخبر ، وأكثر مايقع بعد الجملة كقولهم : أنت ظالم إن فعلت كذا و «لم» حكمها أن ترد لفظ الفعل المستقبل إلى معنى الماضى ، وإن دخلت عليها « إن » الشرطية

[١] قرىء أيضا : (والذى ايتمن) بقلب الهمزة ياء ، وأيضا : (والذى اتّمن) بإدغام الياء فى التاء قال البيضاوى فى تفسيره : « وهو خطأ لأن المنقلبة عن الهمزة فى حكمها لاتدغم » .

بطل الرد ، وعليه معنى الشرط كما لو وقع بعد الشرط لفظ الماضى ، وجواب الشرط معنى الجملة المقدمة ، ومعنى الكلام : إنْ لم ينفع الشكو يَجْمُلُ الصبر ، وجزم ينفع بلم ، لا « بأن » المتقدمة ، لأن لم قد ثبت أنها عاملة قبل دخول « إن » بلا خلاف ولا يجوز التفريق بينها وبين معمولها فهى أَلْزَم له ، وإن قد جاز إلغاؤها عن العمل ، ألا ترى أن قوله تعالى : (فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِين فَرَوْحٌ) [سورة الواقعة : ٨٨ ، ٨٩] أنَّ الجواب جواب أمَّا لاجواب « إن » هكذا قال أبو على رحمه الله .

٣٥- وفاء وفاءت بادراتٍ وكُلُّها على نُكُظٍ مما يكاتم مُجْمِلُ

النكظ : شدة الجوع [1] بادرات نصب على الحال ، أى مستعجلات ، وكلها مبتدأ ومجمل خبره ، وأفرد مجملاً على لفظ كل كما قال تعالى : (وكلهم آتيه يوم القيامة فردا) [سورة مريم : ٩٥] وقد جاء جمعا كقوله : (وكلٌّ أتوْه داخرين) [سورة النمل : ٨٧] [2] وقوله : «على نكظ» فى موضع الحال من الضمير فى مجمل ، والعامل فيه مجمل تقديره : وكلهم مشفوقا عليه ، و «من» نعت لنكظ [يجب] على شدة كائنة مما يكاتم ، و «ما» بمعنى الذى أو نكرة موصوفة ، أو مصدرية ، والله أعلم .

٣٦- وتَشْرَبُ أسآرِى القطا الكدرُ بعدما سرت قَرَباً ، أحناؤها تَتَصَلْصَلُ

الأسآر : جمع سُؤْر وهى البقية فى الإناء ، يقول : أنا أرد الماء قبل القطا [لسرعتها] والأحناء : الجوانب . وتَتَصَلْصَلُ : تُصَوِّتُ وتشرب مستأنف لاموضع له ،والكدرُ جمع أكدر وكدراء ، وبعد ظرف لتشرب و «ما» مصدرية و «قربا» حال من الضمير فى سرت ، وهو العامل فيها ، وأحناؤها مبتدأ وتَتَصَلْصَلُ خبره والجملة حال من الضمير فى سرت وهو العامل فيه ،ويجوز أن يكون من القطا ويكون العامل فيه تشرب والله تعالى أعلم .

---

(١) فى الزمخشرى : « النكظ : الجهد والمشقة » وفى غيره النكظ : شدة الجوع ، يقال : نكظه بشر ، إذا أصابه به ، وقد يطلق النكظ على العجلة والسرعة ،وليس مراداً هنا لفهمه من قوله « بادارت » ، وأيضا لايناسب مابعده كما لايخفى . قال ابن منظور : والمنكظة : الجهد والشدة فى السفر . قال :

مازلت فى منكظة وسيرِ
لِصِبْيَةٍ ، أُغيرهُم بغيرى

(٢) انظر ، ماسلف عند البيت السابع : « وكلّ أبى باسل ...»

٣٧- هَمَمْتُ ، وهَمَّت ، وابْتَدَرنا وأَسْدَلت   وشمَّر منى فارطٌ مُتَمهِّلُ

«أسدلت» كفت من العدو وفارط القوم : المتقدم ليصلح لهم . هَمَّت : الضمير للقطا يعنى وإياها قصدنا الورد إلا أنى سبقتها إليه ، ومابعدها من الأفعال معطوف على الأول ، و«منى» نعت لفارط قدم فصار حالاً ، «مُتَمَهِّل » نعت لفارط والله وأعلم .

٣٨- فَوَلَّيت عنها وَهْى تكبو لِعُقْره   تباشره منها ذقون وحَوْصَلُ

تكبو : تساقط والعُقْر : مقام الساقى ،وهى مبتدأ ،وتكبو خبره ، والجملة حال عن التاء فى « وليت » والواو فى « وهى » واو الحال ، ولولا هى لكانت الجملة أجنبية لاضمير فيها يعود على التاء و« لعُقْرِه » يتعلق بتكبو يعنى تكبوالقطا إلى عُقْر الحوض أى تَقَرُبْ منه وتباشره حال من الضمير فى تكبو أى ، وَاضِعة ذقونها عليه ، و « منها » نعت لذقون ، قُدِّم فَصَار حالاً و « حَوْصَل » واحدتها حوصلة مثل جَنْدَلةٌ وجَنْدَل والله أعلم .

٣٩- كَأَنَّ وَغَاها حَجْرتيه وحوله   أضاميم ، من سَفْر القبائل ، نُزَّلُ

« حَجْرَتاه » ناحيتاه «وأضاميم» قوم ينضم بعضهم إلى بعض فى السفر « حجرتيه » منصوب على الظرف ، والعامل فيه وغاها كائنا فى حجرتيه ، والعامل فى الحال كأن كما قال : « كأنه خارجاً » ، والبيت معروف [1] ، و « حوله » ظرف أيضا و « أضاميم » خبر كأن ، والتقدير : كأن أصواتها أصوات أضاميم ، لابد من هذا التقدير لأن وغاها بالغين والعين أصواتها ، والأصوات لاتشبه بالجماعة بل بأصوات الجماعة و «من» نعت لأضاميم و «نُزَّل» نَعْتٌ أيضا والله أعلم .

---

(1) يشير إلى بيت النابغة :

كأنه خارجاً مِنْ جنب صفحته
سفّود شَرْب نسوه عند مفتأد

يصف قرن الثور فى مصارعة كلاب الصيد ، وهو خارج من جنب صفحة إحداها إلى الصفحة الأخرى . قال الأ علم : يعنى : أن الثور طعن الكلب فخرج قرنه من الجنب الآخر ،ثم ذهب به ، فبقى الثور وحده ، فشبه القرن منتظماً للكلب بسفود فيه شواء قد ترك ليس عنده أحد »

٤٠- تَوَافَيْنَ مِنْ شَتَّى إليه ، فَضَمَّها كما ضَمَّ أَذْوَاد الأَصَارِيم مَنْهَــلُ

الشتَّى : الطرق المختلفة والأذواد جمع ذود وهو مابين الثلاثة إلى العشرة من الإبل ، و « الأصاريم » القطع من الابل والمنهل : الماء ، شبه القطا بكثرة الناس فى الورود . «توافين » يعنى القطا ،وهو مستأنف لاموضع له و « من شتى » تتعلق بتوافين ، والتقدير : من طرق شتى ،ويجوز على قول الأخفش أن تكون « من » زائدة لإنّه يجيز زيادة « من » فى الواجب فيكون شتى حالا ، والهاء فى «إليه » للحوض وكذلك ضمير الفاعل فى « ضَمَّها » و « الكاف » نعت لمصدر محذوف و « ما » مصدرية والتقدير مثل ضم المنهل للأصاريم والله تعالى أعلم .

٤١- فَعَبَّتْ غَشَاشاً ، ثم مَرَّتْ ، كَأَنَّها مع الصبح رَكْبٌ ، مِنْ إحاظَة مُجْفِلُ

عَبَّ [بعد الشرب] [١] ، والغشاش ، القليل [٢] وإحاظة قبيلة من الأزد وقيل : من اليمن ، و « المجفل » : المسرع . « غشاشاً » فيه وجهان ، أحدهما : أنه مفعول « عَبَّت » ، أى ، عَبَّتْ القطا فى جوفها شيئاً ، قليلاً من الماء ، والثانى : هو حال أى عَبَّتْ ، وكأن ومع عملت فيه حال من الضمير فى «مرت» ، و « مع الصبح » ظرف لَمرَّت ويجوز أن يعمل فيها معنى « كأن » و « من إحاظة » نعت له ، وكذلك « مُجْفِلُ » والله تعالى أعلم .

٤٢- وآلَفُ وَجْه الأَرْضِ عِنْد افْتِراشِها بأَهْدَأ ، تُنْبِيه سَنَاسِنُ ، قُحَّـلُ

الأهدأ : الشديد الثبات وتُنبيه : تجفيه وترفعه ،والسَّنَاسِنُ : مَغَارِز الأضلاع و « قُحَّل » : يابس جافى ، و« آلَفَ» مستأنف لاموضع له . « ووجه الأرض » مفعول آلف وليس بظرف بل هو كقولك آلفت زيدا أو « آلف » حكاية حال وليس المراد به الاستقبال ، بل مَعْنَاه هذا شأنى فى نومى وعند ظرف زمان ، أى عند وقت

---

(١) كذا . والعَبُّ : الجرع وشرب الماء من دون مص ولا تنفس ، وفى الحديث الشريف : « مُصُّوا الماء مصا ولاتعبوه عبا » و « الكباد من العَبّ » أى داء الكبد .

(٢) الغشاش : بفتح الغين المعجمة ، وكسرها أيضا ، أول الظلمة وآخرها كما جاء فى الشعر

ومـــــاأنسى مقـــــالتها غَشَاشاً
لنـــا ، والليـــــل قد طرد النهارا
وَصَاتَك بالعهــــــود ....
....

وهو معنى قائم ، يشيم إليه الشنفرى بقوله « مع الصبح »

افتراشي إياها ، والمصدر مضاف إلى المفعول كما فى قوله عز وجل : (لايَسْأَمُ الإنْسَانُ منْ دُعَاء الخَيْر) [سورة فُصِّلَت : ٤٩] قوله : بأهدأ أى . بمنكب أهدأ فحذف الموصوف وموضع الجار والمجرور حال من الضمير فى آلف تقديره : أنام مقليا منكبى و«تُنْبيه » نعت لأهدأ لاينصرف للوصف ووزن الفعل والله أعلم .

٤٣- وَأَعْدِلُ مَنْحُوضاً ، كأنَّ فُصُوصَه كعابٌ ، دَحَاها لاعب ، فَهِى مُثَّل

المنحوض : القليل اللحم . و «فصوصه» مَفَاصل عظامه ، و «دحاها» : بسطها ومُثَّل انتصبت ، أعدل فعل مستقبل يحكى به حاله كما ذكرنا فى آلف ومنحوضاً مَفْعُوله ، أى ذراعاً قليل اللحم أى ، أتوسده عند النوم وكأن وماعملت فيه نعت لمنحوض «ودحاها» نعت لـ«كعاب» فهى مُثَّلُ جملة لاموضع لها ، لأن الفاء يُسْتَأنف مابعدها والله تعالى أعلم .

٤٤- فَإِنْ تَبْتئِسْ بالشَّنْفَرى أمُّ قَسْطَلٍ لَما اغْتَبَطَتْ بالشنفرى قَبْلُ ، أطول

«تبتئس» تلقى بؤساً من فراقه ، والقسطل : الغبار وأم قسطل : الحرب « ولما اغتبطت » هو جواب قسم محذوف ، وما : بمعنى الذى وهو مبتدأ ، « أطول » خبره ويجوز أن تكون مامصدرية ، فعلى الأول تقديره : الذى اغتبطت به من الشنفرى وعلى الثانى : لاغتباطها بالشنفرى ، وجواب القسم أغنى عن جواب الشرط ، والشرط موطأ للقسم وأكثر مايأتى باللام كقوله عز وجلَّ : (وَلئِنْ مَسَّتْهم نَفْحَةٌ مِنَ عَذَابِ رَبِّك) [سورة الأنبياء : ٤٦] وهو كثير ، وقد جاء بغير لام ، قال الله عز وجل : (وإنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولون لَيَمَسَّنَّ) [سورة المائدة : ٧٣] والله أعلم .

٤٥- طَرِيدُ جِنَايات ، تياسَرْنَ لَحْمَه ، عَقِيرَتـهُ ، لِأَيِّهـــا حُمَّ ، أَوَّلُ

«تياسرن» : اقتسمن لحمه ، و «عقيرته» : نفسه و« طريد » يعنى الشنفرى ، و « تياسرن » نعت لجنايات وعقيرته مبتدأ ولأيها خبره ، و «حُمَّ» نعت لِأى ويجوز أن تَجْعَله حالاً من أى ، لأن أى الجنايات بعض الجنايات ، وكذلك لم يؤنث لأنه لأى ، ولفظها مذكر ، وأول مبنى على الضم وموضعه ، نَصْبٌ على الظرف أى وقع أول شىء فلما حذف المضاف إليه بناه على الضم مثل قبلُ وبعدُ والله سبحانه وتعالى أعلم .

٤٦- تَنَامُ ، إذا مانَامَ ، يَقْظَى عُيُونُها حِثَاثـاً إلى مَكْرُوهِـه ، تَتَغَلْغَـلُ

تنام يعنى الجنايات ،وحثاثا سراعاً يقول : إذا قصر الطالبون عنى بالأوتار لم تقصر الجنايات . تنام الضمير للجنايات والمراد أصحابها وفاعل نام ضمير الشنفرى ، و «يقظى » حال من الضمير فى «تنام» و «عيونها »فاعل يقظى ، وحثاثاً يجوز أن تكون حالاً أخرى مثل يقظى وأن تكون حالاً من الضمير من تتغلغل ، و « إلى » تتعلق به . والله أعلم .

٤٧- وَإلْـفُ هُمُـوم ، مَاتَـزَالُ تَعُـودُه عِيادَاً كحمىّ الرِّبْع ، أَوْ هِىَ أَثْقَلُ

[الحمى المحموم] ، يقول : يعتادنى الهم كحمى الربع [(١)] ، و « إلف هُمُوم » معطوف على طريد جنايات ، وماتزال وماعملت فيه نعت لإلف ، ويجوز أن يكون نعتاً لهموم ، وإنَّما ساغ الوجهان [لأن الضميرين يعود أحدهما على الإلف ، والآخر على هموم فلذلك ساغ الوجهان] [(٢)] وعياداً مصدر على غير قياس لأن مصدر يعود ، عَوْدٌ ويجوز أن يكون مصدراً مثل يقوم قياما ويصوم صِيَاماً ، والأحسن أن يُجْعَل اسماً للمصدر .ويعمل عمله وهو مضاف إلى المفعول وهو الحمّى ووزنه فعيل والفاعل الرِّبْع أى كما تعود حُمَّى الربع ، وقوله : « أو هى » يعنى الهموم أثقل عنده من حمّى الرّبع ، والله أعلم .

٤٨- إذَا وَرَدَتَ أَصْدَرْتُها ، ثُمْ إنَّها تثوب ، فَتأتى من تُحَيْتُ ومِنْ علُ

الضمير فى «وردت» للهموم وكذلك الضمير فى أصدرتها ، وإذا شرط ، والعامل فيه جوابه وهو « أصدرتها » و « إن » بعد « ثُم » مكسورة ، لأنها جملة مستأنفه مثل قَوْله عز وجل : (ثُمَّ إنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُون) [سورة المؤمنون : ١٥] و « تُحَيْت » تصغير تَحْت ، ويراد بالتصغير فى مثل ذلك قرب المسافة ، و « من » تتعلق بِتَأتى وكلا الظرفين مبنى على الضم ، لإنهما قطعا عن الإضافة ، والأصل : من تحته ومن أعلاه و « عَلُ » محذوفة الواو لأنها من العلا والله أعلم .

---

(١) حمىّ الرِّبع : هى التى تأتى يوما ، وتقلع يومين ،فيكون يومها رابعاً ليومها قبله .

(٢) فى الأصل : «لإن الضمير ...» فأثبت «الضميرين» ، والمراد : أن فى جملة «تعوده» ضميرين ، أحدهما ، يعود على «إلف» ، والآخر : على «هموم» ، فمن ثم جاز أن تكون جملة «ماتزال تعوده» صفة لـ «إلف» وأن تكون صفة لـ «هموم» .

٤٩- فَإمّا تَرَيْنِى ، كابْنَةِ الرَّمْلِ ، ضاحِياً عَلَى رِقَّةٍ ، أَحْفَى ، ولا أَتَنَعَّلُ

« ابنة الرمل » البقرة الوحشية . « ضَاحِياً » : بارزا للقرّ والحَرّ ، و « رِقَّة » يريد : رقة الحال . « فإمَّا ترينى » إن الشرطيه زيدت عليها ماللتوكيد ، وترى مجزوم بها ، وأكثر مايأتى هذا اللفظ مؤكدا بالنون كقوله عز وجل (فإمَّا تَرَيِنَّ مِنَ البَشَرِ أَحَداً) [سورة مريم : ٢٦] ولم يقع فى القرآن إلا كذلك لأن زيادة ماللتوكيد يقتضى أن يكون الفعل مؤكدا أو ترى من رؤية العين « ونى » النون للوقاية وليست من الضمير ، والياء ضمير المفعول و « كابْنَة » فى موضع نصب على الحال أى تَرَيْنى مُشْبِهاً ابنة الرمل و « ضاحياً » حالٌ من الضمير فى أَحْفَى ولا أتنعل معطوف على أحفى ، وغرضه به توكيد الحَفَى فى كل حال والله أعلم .

٥٠- فَإنِّى لَمَوْلَى الصَّبْرِ أَجْتَابُ بَزَّهُ عَلَى مِثْل قَلْب السِّمْع ، والحَزْمَ أَفْعَلُ

« مولى الصبر » وَلِيُّه و « أَجْتَاب » أقطع ،والسِّمع : ولد الذئب من الضبع « فإنى » الفاء جواب الشرط ، واجتاب يجوز أن يكون فى موضع رفع خبراً آخر ، وأن يكون حالاً من الضمير فى مولى ، أى ملازم الصبر مجتاباً ، من جبت القميص إذا قطعتَه لتلبسَه ، و« على مثل » حال ، أى ، أجتاب الصبر شديد النفس و « الحَزْمَ » مفعول أفعل والله أعلم .

٥١- وَأَعْدِمُ أَحْيانَا وَأَغْنَى ، وَأَنَّما ينالُ الغِنى ذُو البُعْدة المُتَبَذِّلُ

«أعدم» ماضيه : أعدم ،وهو هنا لازم ، أى ، أصير ذا عدم مثل قولهم : أجرب الرجل ،أى صار ذا إبل جَرْبَى وعدم متعدٍ ،وهذا من غريب هذا الباب وذاك أن فعل هنا متعد وأفعل لازم ، و « أحيانا » جمع حين وهو جمع قلة وهو ظرف لأَعْدِم والله أعلم

٥٢- فلا جَزِعٌ من خَلَّةٍ ، مُتَكَشِّفٌ ولا مَرِحٌ تحت الغنى ، أَتَخَيَّلُ

« المتكشف » الذى يكشف فقره للناس ، والمتخيل : المختال بغناه ، فلا جزع أى فلا أنا أجزع وكذلك متكشف ، و « من » تتعلق بجزع » ولامرح أى ولا أنا أمرح وتحت الغنى ظرف لمرح ، أى ولا أَتخيل والله أعلم .

٥٣- ولايَزْدَهِى الأَجْهَالُ حِلْمِى ،ولا أُرَى سؤولاً بأعقاب الأقاويل ، أُنْمُل

يزدهى يستخف ، والأجهال جمع جهل و« أنمل » أُنُمّ ، والنَّمَلة بفتح النون وضمها : النَّمِيمة ، والأجهال جمع قلة ، والجهول جمع كثرة مثل فلس وفلوس وجمع القلة هنا شاذ ، لأن عين الكلمة ساكنة وهو حرف صحيح ونظيره ، زَنْد وأزناد وفَرْخٌ وأفراخ ، وسؤولاً حال ، والباء فى « بأعقاب تتعلق بأنمل ، أى ، لاأنمّ والله تعالى أعلم

٥٤- وَلَيْلَةِ نَحْسٍ يَصْطَلِى القَوْسَ رَبُّها وأَقْطُعَـه الـلائى بها يَتَنَبَّـلُ

« وليلة نحسٍ » مجرورة برب مضمرة ، وقيل : جره بالواو و«يَصْطَلِى » نعت لليلة وأَقْطُعَه جمع قِطعْ ، وهو جمع قلة ، وجمع الكثرة قطوع و « بها » يتعلق بـ« يتنبَّل »

٥٥- دَعَسْتُ على غَطْشٍ وَبَغْشٍ ، وصُحْبَتى سُعـارٌ وإرزيـز ووَجْـرٌ وأفكـل

« دعست » : دفعت والغطش الظلمة ، و « البغش » المطر الخفيف وسعار هو الحر فى جوف الإنسان من شدة الجوع . إرزيز إفعيل من الارتزاز أى ، الثبوت ، والوَجْرُ : الخوف « والأفكل » : الرعدة . « دَعَسْتُ » : هو جواب رب المقدرة فى قوله : « وليلة نحس » [وتدعست كان موضع وليلة نحس نصبا كما تقول : بزيد مررت] [1] ويجوز أن يكون دعست نعتاً لليلة والعائد محذوف أى دعست فيها ويكون مايتعلق به رب محذوفاً ، أى وليلة نحس فعلت فيها كذا وكذا تعهدت أو قصدت ، وقوله : « على غطش هى فى موضع الحال ، أى ، دعست [راكب جمله ظُلْمَة أو مسا] [2] « وصحبتى » مبتدأ ، ومابعده الخبر ، والجملة حال من التاء فى دعست والله تعالى أعلم .

٥٦- فَأَيَّمْتُ نِسْواناً ، وأَيْتَمْتُ إِلْدَةً ، وعُدْت كما أَبْدَأْتُ والليْـلُ أَلْيَـلُ

---

(١) مابين القوسين خلط ناسخ ، قال الزمخشرى وكأنه صواب هذا التخليط .« موضع « وليلة نَحْسٍ » نصب « بدعست » أى ، دعست فى ليلة نحس .

(٢) خلط آخر ، صوابه : « دعست داخلاً فى ظلمة ومطر » .

«أيمت » أى ، جعلتهن أيامى بلا أزواج ، « وإلْدَة » ووِلْدة بمعنى ، «والليل أَلْيَل » ثابت الظلمة ، الهمزة فى إلدة بدل من الواو لأنه من الولد والولادة ، وإبدال الواو المكسورة همزة غير مطرد ، وأما إبدالها من الهمزة المضمومة ضماً لازما فجائز مطرد ، والكاف فى « كما » نعت لِمَصْدَرٍ محذوف ، و « ما » مصدرية أى عوداً كإبدائى ، والليل أليل جملة حالية من التاء فى عدت وأليل أفعل للمبالغة من الليل والله أعلم .

٥٧- وأَصْبَح عَنِّى بالغُمَيْصَاءِ جَالِساً فريقان ، مَسْئول ، وآخَرُ يَسْأَلُ

« أصبح » هى الناقصة ،واسمها : فريقان ، وجالساً خبرها مقدماً على اسمهما ولم يثنه اكتفاء بأحد الشيئين عن صاحبه كما قال [١]

وكَأَنَ فى العَيْنَيْن حَبَّ قرنفل أو سنبلاً كُحِلَتْ به فانهلت [٢]

يريد : كحلتا ، وقال الآخر : [٣] :

---

(١) سُلْمِىّ بن ربيعة كما فى الحماسة والسمط ، أو علباء بن أرقم كما فى اختيار الأصمعى ، انظر تخريج البيت فى القطعة ٥٦ من الأصمعيات ،وحواشى الصاحبى : ٤٢٤ ، وعجيب نسبتها لعلباء فى الأصمعيات وقد ذكر أبو على القالى [الأمالى ١ : ١١١ ط الهيئة] فى تقديم الأبيات : « وأنشدنا أبو بكر بن دريد رحمه الله قال : أنشدنا أبو حاتم ، عن **الأصمعى لسلمى بن ربيعة** ... »فأخشى أن تكون نسبتها لعِلْبَاء ، فى الأصمعيات حشو قارىء !

(٢) قبل هذا البيت وهو مطلع الأبيات :

حلت تماضر غربة ، فاحتلت
فَلْجا ، وأهلك باللوى ، فأحلت
وكأن فى العينين حب قرنفل
....

القرنفل والسنبل من أخلاط الأدوية التى تسيل دموع العين ، ذكر أنه حزن لفراقها ، فبكى حتى كأن عينه كحلت بهذين .

وقد روى أبو على فى الأمالى البيت كما هنا ، أما أبو عُبَيْدة فرواه هكذا :

وكَأن فى العينين حب قرنفل
كحلت به ، أو سنبلاً ، فَانْهَلَّتِ

قال : « هكذا رواه أبو تمام ،وهى أحسن من رواية أبى على ، لأنه يلزمه على روايته أن يقول : كحلت بهما .. ، وقال : كحلت به » ولم يقل : كحلتا ولاانهلتا ، لأن الشيئين إذا اصطحبا وقام كل واحد منهما مقام صاحبه جرى عليه كثيرا مايجرى على الواحد ... » الآلىء ص ٢٦٧ وانظر لإرجاع الضمير لاثنين مصطحبين : الخزانة ٢ : ٣٧٠ ، ٣ : ٣٧٦ ، والصاحبى : ٤٢٤ ، باب « الاثنين يعبر عنهما بهما مرة ، وبأحدهما مرة » .

(٣) امرؤ القيس والنسبة إليه فيها مقال ، قال أبو الطاهر التيمى فى المسلسل : « وأنشد أبو عبيد لصبيان الأعراب ، وتروى لامرىء القيس : [المسلسل : ٣٧] ، وانظر ملحق ديوان امرىء القيس (المعارف : ٤٧٢) ، وابن الشجرى ١ : ١٢١ ، والجمهرة : ١ : ١٩ والأمالى ١ : ٦٦ (الهيئة) وفى اللآلىء غير مرة .

لمن زُخْلوفـــــــة زُلُّ بها العَيْنَـــانِ تَنْهَـــلُّ [1]

يريد تنهلان ، وزحلوفة بالقاف والفاء » ومسئول خبر مبتدأ محذوف أى ، أحدهما مسئول وآخر يسأل معطوف ، والجيد أن يكون المبتدأ هما مسئول وآخر يسأل ، والمعطوف والمعطوف عليه خبر المبتدأ ،والجملة صفة لفريقين فأما « عنى » فلا يتعلق « بمسئول » ولا « بيسأل » لأنه صفة على ماتقدم ، ويجوز أن يكون « بالغميصاء » خبر أصبح ، وجالساً حالاً من الضمير فى الظرف ، وإنما جاز ذلك لأن الغميصاء موضع من نجد فلزمها اسم الجنس « والأتى إليها جالس » [2] والإفراد على ماتقدم ، ويجوز أن جالساً فى الأصل صفة لفريقين فلما قدم صار حالاً والخبر بالغميصاء على ماذكرنا ، والعامل فى الحال على هذا الوجه « أصبح » لأنه العامل فى صاحب الحال ، وللأخفش فى عمل الظرف قول ينفرد به ، وذلك قولك : زيد فى الدار فزيد عنده مرتفع بالظرف كما يرتفع بالفعل وإن لم يعتمد على ماقبله ، فإن اعتمد جاز عند الجميع ، فعلى قول الأخفش لايجوز أن يرتفع فريقان بالظرف الذى هو بالغميصاء ، لأن أصبح يقتضى مرفوعاً ومنصوباً ، وإذا جعلت الظرف كأفعل فى العمل لم يبق لأصبح معمول ، وهذا موضع اتفاق والله أعلم [3]

٥٨- فَقَالُوا : لَقَدَ هَرَّتْ بِلَيْلٍ كِلَابُنَا فَقُلْنا : أذئب عَسَّ ، أَمْ عَسَّ فُرْعُلُ ؟

عَسَّ : طاف ، والفُرْعُل : ولد الضَبع ،والأنثى فرعلة . لقد هَرَّت اللام جواب قسم وموضع الجملة المحكية بعد القول نصب ، بـ«قالوا» ، أى ، ذكروا هذا الكلام ، و«بليل » يتعلق «بهَرَّتْ» وقوله : أذئب هو مرفوع بفعل

---

(١) ذكر أبو عبيد فى اللآلىء ، عن ثعلب ، عن ابن الأعرابى : « هذه لعبة للصبيان يجتمعون فيأخذون خَشَبَة على قوز (مرتفع من الرمل) ثم يجلس على أحد طرفيها جماعة ، وعلى الآخر جماعة ، فأى الجماعة التى كانت أثْقَل وأرْزَن شَالت الأخرى التى تخاف السقوط ، فينادون أصحاب الطرف الآخر . « ألا خلُّوا ، ألا خلوا .. أى ، تخففوا من عددكم حتى نساويكم » قال البكرى رحمه الله ، « كان شيوخنا يتلقون هذا الرجز على أنه كِنَاية عن القبر = استعار له اسم الأرجوحة للاستفال فيه من العلو ، وهو موضع انهلال العين بالبكاء » اللآلىء: ١٧٢ . « وزحلوفة » ذكر الشيخ أنها بالقاف والفاء ، وذكر أبو الطاهر التيمى أنها بالقاف والفاء والكاف : ٣٨ ، وانظر اللسان ، زحلف ، زحلق ، زحلك .

(٢) كذا .

(٣) قال الزمخشرى : « وعند الأخفش : أن الظرف يعمل الرفع فى الاسم الذى بعده كما يعمله الفعل فى الفاعل ، سواء اعتمد على ماقبله أو لم يعتمد إلا أنه إذا اعتمد كان موضع اتفاق ،وهاهنا وافق الأخفش على أن الظرف وهو « بالغميصاء » لايكون رافعاً لـ « فريقان » ؛ لأن « أصبح » يقتضى اسماً مرفوعاً وخبراً منصوبا ، فإذا رفعت « فريقان » تعرى ، « أصبح » عن معموله وهو خرق القاعدة ، فلذلك وافق هنا .

محذوف يفسره قوله عَسَّ ، ولما كان موجوداً بعد الاسم قدر قبله من جنسه ، وعلى هذا لايكون لِعَسَّ مَوْضِع فى الإعراب لأنه يفسره مالا موضع له . و « أم » هاهنا هى المنقطعة لأن كل واحد من الاسمين [وهما ذئب وفرعل قد اختص بِخَبَرٍ أسند اليه](١) ، وموضع الجملتين (٢) نصب «بقلنا» لانهما محكيتان والله أعلم

٥٩- فَلَـمْ يَكُ إلَّا نَبْـأةٌ، ثُـم هَوَّمَتْ فقلنا : قطاةٌ رِيع ، أَمْ رِيع أَجْدَلُ ؟

« نَبْأَةٌ » صوت . هَوَّمت يعنى الكلاب أى ، نامت ، والأجدل الصقر أى نومى كنوم الصقر (٣) «فلم يك » . الأصل يكن حذفت تخفيفاً لكثرة الاستعمال وإثْبَات النون جائز ، قال الله تعالى : (لَمْ يَكُنِ الَّذين كَفَرَوا مِنْ أَهْلِ الكتاب) [سورة البَيِّنة : ١] ولايجوز مثل ذلك فى يصون ويهون ونحوهما لأن ذلك لايكثر كثرة كان ، ولم يسمع حذف النون البتة فى غير يكن . وهى تامة بمعنى يوجد ، وإلا هاهنا لاتغير الإيجاب بل تغير المعنى ، [وثم هنا غير عاطفة لهومت على « يك » بل لامنفى منفى والعطف عليه يقتضى أن يكون منفيا مثله وليس المعنى عليه بل هى عاطفة جملة على جملة] ، (٤) والضمير فى هَوَّمت للكلاب ، « وقطاة مبتدأ ، « ريعَ » خبره ، ولم يؤنث لوجهين ، أحدهما هو على الشذوذ ، والقياس إثبات التاء لأن الاسم قد تقدم على الفعل فهو نظير قول الآخر : (٥)

فلا مزنـــةٌ وَدَقَتْ وَدْقَهــــا ولا أَرْضَ أَبْقَـــل إبْقَـــالها (٦)

---

(١) هذه التكملة من الزمخشرى ، وذكر أن أم يمكن أن تكون المتصلة . قال : « وأم » هى المعادلة همزة الاستفهام ، متصلة ، لأنه يصح أن تقدر بأَيِّهما ، فيقال : أيهما عَسَّ ؟ كما إذا قلت : أزيد عندك أم عمرو ؟. أى ، أيهما عندك ؟ ، وإنما كان كذلك لأن « أَيهّما » اسم مفرد . فإذا كان خبرها متحداً جاز ، لا أن يكون مختلفا بجر ، كما إذا قلت : أَزَيْد فى الدار أم عمرو فى السوق ، لأنه لايصح تقدير : أيهما عندك »

(٢) يعنى بالجملتين قوله : « أذئب عَسَّ ، أم عَسَّ فُرْعُل ؟ »

(٣) هكذا قال الشيخ ،وليس ماقال ،وقد تابع فيـه الزمخشرى . ذكر الشنفرى أنه خطف غارته عليهم ، فلم يك من كلاب الحى إلا نبأة له ، ثم هومت إذ لم يتلبث المغير بغارته !

(٤) والعبارة غير متضحة المعنى ، قال الزمخشرى : « إن ثم عاطفة للجملة التى بعدها على الجملة التى قبلها ، وليست عاطفة لـ« هومت » على نفس « تكن » لأنه يؤدى إلى نَفْى التهويم ومراد الشاعر إثباته

(٥) عامر بن جوين الطائى كما فى اللسان : « وَدَق » وهو جَرْم بن عمرو بن الغوث الطائى شاعر جاهلى ، كان خليعا فاتكا وشريفا وفيا ، ولما استجار به امرؤ القيس بعد مقتل أبيه أجاره فى خبر ، وحفيده قُبَيْصة بن الأسود بن عامر ، وفد على النبى ﷺ ذيل اللآلىء : ٨٢

(٦) « الوَدْق » : المطر كلهُ ، شديده وهينه ، وقد وَدَق يَدِق ودقا ، أى ، قطر خ ١ : ٢٥ ، الشعراء : ٤٥

والثانى أنه حمل القطاةِ على جنس الطائر كأنه قال : طائر ريع والتقدير ، أقطاة فحذف همزة الاستفهام لدلالة الهمزة الأخرى عليه كقوله تعالى : (أَتَّخَذْنَاهُمْ سِخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ الأَبْصَارُ) [سورة صَ : ٦٣] على قراءة من كسر الهمزة [١] وأم هنا منقطعة أيضا ، والله أعلم

٦٠- فَإِنْ يَكُ مِنْ جِنٍّ ، لأَبْرَحُ طارِقاً ، وإن يَكُ إنساً ، ماكها الإنس تفعل

أَبْرَحُ أتى بالبَرْح وهو الشدة ، و «إن يك» قد تقدم الكلام عليه ، والفاعل مضمر تقديره : إن يك هذا الطارق « ومن جن » خبر كان . ولأَبْرَحُ أى ، لقد أبرح ، أى ، جاء بالبَرْح ، والفاء جواب الشرط واللام لام القسم فاعل أبرح ضمير القسم ، وطارقا تمييز أو حال والعامل أبرح ، وقوله وإن يك إنساً مثل أول البيت والكاف كاف التشبيه ، وهى حرف و« ها » ضمير الفعلة [٢] ، ودخول الكاف على الضمير شاذ فى الاستعمال وموضعها نصب بـ« تفعل » والإنس مبتدأ و« تفعل » خبره وما نافية والتقدير ماتفعل الإنس مثل هذه الفعلة والله أعلم .

٦١- ويَوْمٍ مِنَ الشِّعْرَى يَذُوبُ لُوابُه أفاعيه فى رَمْضَائِه تَتَمَلْمَلُ

« يومٍ » : أى ورب يوم من الشعرى » نَعت ليوم والتقدير : من أيام طلوع الشعرى وذلك فى شدة الحر ، « ويذوب » نعت ليوم « وأفاعيه » مبتدأ ، وتتململ خبره ، وفى : تتعلق بتتململ . والجملة نعت ليوم « ولوابه ولعابه » واحد وهو لعابُ الشمس والله أعلم .

٦٢- نَصَبْتُ له وَجْهِى ، ولاكِنَّ دونَه ولاسِتْرَ إِلّا الأَتْحَمِىُّ المُرَعْبَلُ

« الأتحمى » ضرب من البرود ، والمرعبل : المقطع الرقيق ، « نَصَبْتُ » هو الفعل الذى يتعلق به « رب » ويسمى جواب « رب » والهاء فى له لليوم ، وقوله : « ولاكنَّ دونه » الجملة حال من الوجه ، والعامل فيه « نصبت »

---

(١) قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائى : « آتخذناهم » بوصل الهمزة ، وقرأ الباقون بقطع الهمزة مفتوحة وصلاً وبدءًا .

(٢) يعنى غارته الخاطفة « بالغميصاء »

ويجوز أن يكون « نصبت له وجهى » فى موضع جر نعتاً ليوم ،ويقوى ذلك تعدى نصبت إلى وجهى ، وإذا تعدى الفعل إلى هذا المنصوب لم يتعدّ إلى غيره ، ألا ترى أنك لو قلت : لاقيت اليوم وجهى لم يكن مفعولاً به لتعدّيه إلى الوجه ويزيده وضوحاً عود الهاء فى « له » إلى اليوم وهكذا حكم الصفة ، فعند ذلك تتعلق رُبَّ بمحذوف كقولك رب يوم من صفته كذا وكذا [لابست] أو لاقيت ، و « دونه » ظرف موضعه رفع لأنه خبر « لا » فهو كقولك : لارجل خلفك والعامل فيه محذوف ، أى ولا كن مستقر أو كائن ، « ولاستِر » أى ، ولاستر دونه فحذف لدلالة الأول عليه « والأتحمى » بدل من موضع لا واسمها لأن موضعه رفع ومثله قوله : لا إله إلا الله

٦٣- وَضَافٍ إذا طَارَتَ له الرِّيحُ طَيَّرَتْ لَبَائِدَ عَنْ أَعْطَافِــه مَاتُرَجَّـــلُ

« الضافى » السابغ يعنى : شعره ، و«اللبائد » جَمْع لبيده ، وهو ماتلبَّد من شعر وتُرَجَّلُ : تُسَرَّح وتُدْهَن ، و« ضافٍ » مرفوع عطف على « الأتحمى » ، لأن المعنى لايمنع وجهى من الحر إلا الأتحمى وشعر رأسى ، وإذا ظرف لطيَّرت وعن تتعلق بطيرت وماتُرَجَّل نعت للبائد ، والله أعلم

٦٤- بعيدٍ بمَسِّ الدّهْنِ والفَلْيِ عَهْدُه له عَبَسٌ عَافٍ من الغِسْل مُحْوِلُ

« العبس » ماتعلق بأذناب الثياب من الأوضار و « عاف » كثير يعنى شعره « الغسل » مايغسل به الرأس ، ومُحْوِلٌ قد أتى عليه الحول « بَعيد » هو نعت لضافٍ ، وعهدُه مرفوع ببعيد . والهاء فى عهده لضافٍ أيضا » ويجوز أن يكون « عهده » مبتدأ « وبعيد » خبره ، والجملة نعت لضاف أيضا والباء فى « بِمَسِّ » تتعلق ببعيد وعَبَس مبتدأ « له » خبره ، والجملة نعت لضاف أيضا «وعاف » نعت لعبس وكذلك محول «ومن الغِسْل» يجوز أن يكون بعد المحول قدم فصار حالاً ، ويجوز أن يتعلق بعاف ، لأَن المعنى صار العبس للشعر بمنزلة الغسل والله أعلم .

٦٥- وَخَرْقٍ كظهر الترس قَفْرٍ قَطَعْتُه بَعَاملَتَيْـن ، ظَهْـرُه لَيْسَ يُعْمَـل

الخرق : الواسع « كظهر الترس » من استوائه وعَامِلتين يعنى رجليه « خرق » أى ورب خرق ، ومابعده نَعْتٌ له أيضا ، وقطعته هو الفعل الذى يتعلق به رب ، ويجوز أن يكون نعتاً لخرق وتتعلق رب بمحذوف كما ذكرنا فى

« نصبت » والباء تتعلق بقطعت « وظهره » مبتدأ واسم ليس مضمر فيها « ويُعمل » خبر ليس ، والجملة خبر ظهره ، وظهر وخبره نعت لخَرْقٍ أيضا، والله أعلم .

٦٦- فَأَلْحَقْتُ أُولاه بِأُخْراهُ مُوفِياً على قُنَّةٍ أُقْعِي مِراراً ، وأَمْثُل

يعنى : جزته عدواً ،وموفياً : مشرفاً ، والقُنَّة : أعلى الجبل ، والإقْعَاء : القعود على الوركين وباطن الفخذين مثل الكلب وأَمْثُل : انتصب ،والهاء فى أولاه وأخراه تعود على الخرق أى ، وصلت بأخراه فقطعته باليسر « وموفيا » حال من التاء فى أَلْحقت » وعلى تتعلق بأُقْعِى ، « ومِراراً » يجوز أن ينتصب على المصدر لأن المرة مصدر مَرَّة واحدة ، ويجوز أن ينتصب على الظرف ، أى أقعى أحيانا وأمثل معطوف على أُقْعِى والله أعلم .

٦٧- تَرُودُ الأَرَاوِى الصُّحْمُ حَوْلى ، كأنها عَذَارى ، عليهنَّ المُلَاءُ المُذَيَّلُ

« ترود » تذهب وتجيء والأَرَاوِى جمع الأَرْوى وهى أنثى التيس البرى ، والصُّحْم الحمر تضرب إلى السواد والمُذَيَّل : الطويل الذيل ترودُ يجوز أن تكون الجملة حالاً من الضمير فى أُقْعِى والعائد إليها الياء فى حولى وحولى ظرف لترود وهو فى الأصل مصدر حال يحول ثم جعل اسماً لما أحاط بالشيء من جوانبه والصحم جمع أَصْحَمَ وصَحْمَاء ، « وكَأَنَّ » وماعملت فيه حال من الأراوى « وعذارى » خبر كأن وعليهن الملاء الجملة من موضع نصب نعت لعذارى والله أعلم .

٦٨- وَيَرْكُدْنَ بالآصال حَوْلى ، كَأَنَّنى من العُصْم ، أدفى ، ينتحى الكِيحَ ، أَعْقَلُ

يركدنَ : يقفن والأَصِيل : العَشِىّ ، والعُصم جَمْع أعصم وهو الذى فى موضع المعصم منه بياض ، يريد الوعل . « الأدفى » الذى تميل قرناه إلى ناحيتى ظهره « وينتحى » يعتمد ، و« الكيح » ناحية الجبل ، و « أعقل » يحل أعاقل الجبال ويركدن معطوف على ترود بالأصال ظرف زمان وهو جمع أُصُل ، وأصل جمع أصيل ، وحولى ظرف مكان وكأننى الجملة حال من الياء فى حولى « وأدفى » خبر كأنَّ « ومن العُصْم » نعت لأدفى قدم فصار حالاً « وينتحى » نعت لأدفى أيضاً وكذلك » أعقل والله سبحانه وتعالى أعلم .

هذا آخر القصيدة الموسومة بلامية العرب وشرحها للشيخ الإمام العَلاَّمة . سيبويه زمانه ، أبو البقاء العكبرى المصرى سقى الله ثراه صوب الرحمة والرضوان . آمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين .

وقع الفراغ بحمد الله وحسن توفيقه من تسويد هذه الأحرف على يد أضعف العباد محمد ابن المرحوم الحاج [بكراى الكلان] [1] عَفَى الله عنهم وذلك فى سنة ألف ومائتين وخمس وخمسين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام والتحية آمين .

---

(1) كذا . وكأنه : محمد بن المرحوم الحاج بكر ابن ؟ الكلان ؟ .

عمدة الأدباء

في معرفة ما يكتب بالألف والياء

لأبي البركات ابن الأنباري

٥١٣ - ٥٧٧ هـ

تحقيق

الدكتور رمضان عبد التواب

عميد كلية الآداب جامعة عين شمس

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

هذه رسالة صغيرة ، فى مشكلة من مشاكل الخط العربى ، وهى مشكلة كتابة الألف اللينة ، فى آخر الأسماء المقصورة ، والأفعال الناقصة ، وبعض الحروف والظروف والأدوات .

فهذه الألف ، وإن نطقت فى العربية الفصحى ألفا ، فإنها تكتب فى بعض الأحيان ياء ، وفقا لقواعد معينة ، ذكرها المؤلف ، كما ذكرها غيره من علماء الرسم الإملائى من العرب . وأغلب الظن أن رسمها بالياء فى هذه الأحوال ، يعود إلى فترة كان الناطقون بالعربية فيها ، يميلون هذه الألف نحو الياء . وقد بقيت هذه الإمالة على حالها ، فيما روى لنا عن القبائل النجدية .

ومع تطور النطق عند الحجازيين ، من الإمالة إلى الفتح الخالص ، فإن الرسم الإملائى كان قد ثبت واستقر ، فبقيت تلك الأمثلة مكتوبة بالياء على صورتها القديمة . ومع ذلك نرى كثيرا من علماء الرسم ، ومن بينهم ابن الأنبارى فى هذه الرسالة ، يجيزون كتابتها بالألف على لفظها فى النطق . بل إن ابن الأنبارى يعلن فى خاتمة رسالته أن « كتابة الياء بالألف سائغ حسن » ، وأن « كتابة الألف فى اللفظ ألفا فى الخط هو الأصل ، وكتابتها ياء هو الفرع » . ولعل نظريته هذه تكون سندا لمن ينادى بتيسير الإملاء العربى على الناشئين .

وقد عثرت على هذه الرسالة النفيسة ، فى مجموع مخطوط ، بمكتبة أحمد الثالث باستانبول ، يضم تسع رسائل لابن الأنبارى ، أخرجت منها من قبل : « البلغة فى الفرق بين المذكر والمؤنث » و « زينة الفضلاء فى الفرق بين الضاد والظاء » .

ويسعدنى اليوم أن أشارك هنا بتحقيق هذه الرسالة ، فى تكريم عالم العصر ، الحافظ الحجة ، والمحقق الثبت ، الأستاذ الجليل محمود محمد شاكر ، بمناسبة بلوغه سن السبعين . مد الله لنا فى عمره ، ووفقنا وإيّاه إلى مافيه عز الإسلام وكتابه الكريم .

د . رمضان عبد التواب

وصف المخطوطة

المخطوطة التى اعتمدنا عليها فى تحقيق هذا الكتاب ، تحتفظ بها مكتبة أحمد الثالث باستانبول ، برقم ٢٧٢٩ ومقاسها ١٣ × ٢١ سم . وهى فى مجموع نفيس ، يضم تسعة كتب لابن الأنبارى ، وهى :

١ – البلغة فى الفرق بين المذكر والمؤنث . وقد نشره الدكتور رمضان عبد التواب بمركز تحقيق التراث ، بدار الكتب المصرية سنة ١٩٧٠ .

٢ – حلية العقود فى الفرق بين المقصور والممدود . وقد نشره الدكتور عطية عامر فى استكهولم سنة ١٩٦٦ .

٣ – زينة الفضلاء فى الفرق بين الضاد والظاء . وقد نشره الدكتور رمضان عبد التواب فى بيروت سنة ١٩٧١ م .

٤ – عمدة الأدباء فى معرفة مايكتب بالألف والياء . وهو هذا الكتاب الذى ننشره هنا لأول مرة . ومنه مخطوطة أخرى ذكر بروكلمان فى تاريخ الأدب العربى ٥ : ١٧٢ أنها توجد فى ليدن برقم ١٧١ ولم أفلح فى الحصول عليها !

٥ – فرائد الفوائد .

٦ – اللمع فى صنعة الشعر . وقد نشره عبد الهادى هاشم فى مجلة مجمع دمشق (١٩٥٥م) المجلد ٣٠ : ٥٩٠ – ٦٠٧ عن مخطوطة سليم أغا باستانبول رقم ١٠٧٤ .

٧ – منثور الفوائد .

٨ – الموجز فى القوافى . وقد نشره عبد الهادى هاشم فى مجلة مجمع دمشق (١٩٥٦م) المجلد ٣١ : ٤٨ – ٥٨ .

٩ – الوجيز فى التصريف .

وكتاب « عمدة الأدباء » فى هذا المجموع عبارة عن ورقتين (٩١ – ٩٢) فقط . وفى صفحة العنوان منه : « كتاب عمدة الأدباء فى معرفة مايكتب بالألف والياء ، تأليف الشيخ الأجل ، الإمام الأوحد ، كمال الدين ، جمال الإسلام ، معين الأمة ، ناصر السنة ، شرف الأئمة ، مؤيد الزمان ، محيى العالم ، علم الهدى ، ذى الفضائل ، عبد الرحمن بن محمد بن أبى سعيد الأنبارى النحوى » .

والمجموع كله مكتوب فى القرن التاسع الهجرى ، بخط فارسى دقيق ، مضبوط بالشكل أحيانا . وقد وضع فيه ناسخه صفحة على هامش صفحة أخرى ، فبدت لمن لايعرف ذلك ، كأنها حواش وتعليقات .

وفيما يلى صور لصفحات هذا الكتاب :

كتاب عمدة الأدباء في معرفة ما يكتب
بالألف والياء تأليف الشيخ الأجل
امام الاوحد العالم الزاهد جمال
الدين جمال الاسلام معين
الأئمة ناصر السنة شرف
الأئمة مؤيد الزمان
محيي العالم
ذي الفضائل
عبد الرحمن

صفحة العنوان

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على توالي الآلاء والصلوة
على صفوته محمد سيد الانبياء وعلى آله واصحابه الاصفياء وبعد
فهذه نبذة كافية في معرفة ما يكتب بالألف والياء فانه تعالى
ينفع بها انه سميع الدعاء اعلم ان معرفة ما يكتب بالالف الياء انما يكون
في كل كلمة آخرها الف مفردة والكلمة لا تخلوا من ان تكون اسماً او فعلاً
او حرفاً فان كانت اسماً فلا تخلوا اما ان تكون على ثلثة احرف او
على اكثر من ثلثة احرف فان كان على ثلثة احرف فلا تخلوا اما ان تكون
الف منقلبة عن واو او ياء فان كانت منقلبة عن واو فلا تخلوا اما
ان تكون اوله مفتوحاً او مضموماً او مكسوراً فان كان مفتوحاً كتبته
بالالف لا غير نحو القفا و العصا لانك تقول في التثنية قفوان
وعصوان وترده الى الفعل فتقول قفوته اذا اتبعته وعصوته
اذا ضربته بالعصا وكذلك العشا في البصر والعشا في الوجه كثرة الشعر
لانك ترده الى المؤنث فتقول عشواء وعشواء وكذلك جميع ما جاء
اوله مفتوحاً من هذا النحو فانهم اجمعوا على انه يكتب بالالف لا غير
وان كان مضموماً او مكسوراً نحو الضحى والصبى اختلفوا فذهب
البصريون الى انه يكتب بالالف لكونهما من ذوات الواو ولانهما من الضحوة
والصبوة وذهب الكوفيون الى انه يكتب بالياء وان كان من ذوات
الواو لانه بالضمة والكسرة في اوله تنزل منزلة ما اوله واو وياء
لا تكون لامه واواً الا قولهم واو وقد تكون لامه ياء فلهذا اوجب
ان يكتب بالياء ويحكى عن ابي العباس احمد بن يحيى ثعلب انه كتب
مصحفاً لبعض اكابر ابناء طاهر فنظر فيه ابو العباس محمد بن يزيد

الصفحة الأولى

كتبته بالالف سواء كان من ذوات الواو ومن ذوات الياء نحو فتاك وفتاه وفتاى ومستدعاكما ومستدعاكم ومستدعانا وانما كتب بالالف لان الضمير لما اضيف الاسم اليه اتصل به ومازجه لان المضاف مع المضاف اليه بمنزلة الشيء الواحد صارت الالف قبله بمنزلة الحشو في الكتابة فاشبهت الالف في زارٍ وحمارٍ وان كان فعلاً فلا يخلو ايضاً من ان يكون على ثلثة احرف فلا يخلو اما ان تكون الفه منقلبة عن واوٍ او ياءٍ فان كانت منقلبة عن واوٍ كتبته بالالف نحو علا وسما ودعا وغزا لكونه من ذوات الواو ولانه ترده الى الفعل فتقول علوت وسموت ودعوت وغزوت وان كانت منقلبة عن ياءٍ كتبته بالياء وان شئت كتبته بالالف نحو رمى وسعى وقضى ومضى لكونه من ذوات الياء لانك ترده الى الفعل فتقول رميت وسعيت وقضيت ومضيت وان كان على اكثر من ثلثة احرف كتبته بالياء وان شئت كتبته بالالف سواء كان من ذوات الواو والياء فما كان من ذوات الواو فنحو ادعى والهى لانهما من دعوت ولهوت وما كان من ذوات الياء فنحو اشترى واسترعى لانهما من شريت ورعيت وانما اجرى ما كان من ذوات الواو مجرى ما كان من ذوات الياء لانك تقلب واوه اذا رددته الى الفعل ياءً فتقول ادعيت والهيت فان كان قبل آخره ياء نحو نعيا ويحيا كتبته بالالف كراهية لاجتماع يائين في آخره فان كان قبل آخره همزة تكتب بالالف نحو شاى وفاى كتبته بالياء وان كان من ذوات الواو لانهما من شاوت الرجل اى سبقته وفاوت راسه اى شققته كراهية لاجتماع الفين فان اتصل به ضمير المنصوب كتبته بالالف لا غير سواء كان من ذوات الواو او من ذوات الياء نحو سقاك واستدعاني واستهواه ونا

وكتابة ذوات الواو بالياء ممتنع غير سائغ ولان كتابة الالف في
اللفظ الفا في الخط هو الاصل وكتابتها ياءً هو الفرع والاصل
هو التمسك بالاصل حتى يدل الدليل على نقل الاصل عن الاصل ولم يوجد
دليل النقل عن الاصل فبقينا على حكم الاصل ولهذا لو التبس عليك
اسم ولم تعلم هل هو منصرف او غير منصرف لوجب عليك ان تصرفه
لان الصرف في الاسم هو الاصل وعدم الصرف هو الفرع والتمسك
بالاصل هو الاصل حتى يوجد دليل النقل عن الاصل ولم يوجد فوجب
التمسك بالاصل وكذلك حكم كل فرع التبس باصل ان يحمل على هذا
الاصل والله اعلم تم الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلوته على محمد
واله الطاهرين

الصفحة الأخيرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على توالى الآلاء ، والصلاة على صفوته محمد سيد الأنبياء ، وعلى آله وأصحابه الأصفياء ، وبعد :

فهذه نُبذة كافية فى معرفة مايكتب بالألف والياء ، فالله تعالى ينفع بها إنه سميع الدعاء .

اعلم أن معرفة مايكتب بالألف والياء ، إنما يكون فى كل كلمة آخرها ألف مفردة . والكلمة لاتخلو من أن تكون اسما ، أو فعلا ، أو حرفا .

فإن كانت اسما فلا تخلو ، إما أن تكون على ثلاثة أحرف ، أو على أكثر من ثلاثة أحرف .

فإن كان على ثلاثة أحرف ، فلا تخلو إما أن تكون ألفا منقلبة عن واو أو ياء .

فإن كانت منقلبة عن واو ، فلا تخلو [1] إما أن يكون أوله مفتوحا ، أو مضموما ، أو مكسورا .

فإن كان مفتوحا كتبته بالألف لا غير ؛ نحو : « القفا » و « العصا » ؛ لأنك تقول فى التثنية : « قفوان » و « عصوان » ، وترده إلى الفعل فتقول : « قَفَوْتُه » إذا اتّبعته ، و «عَصَوْتُه » إذا ضربته بالعصا . وكذلك : « العَشَا » فى البصر ، و «العَثَا » فى الوجه : كثرة الشعر ؛ لأنك ترده إلى المؤنث فتقول : « عَشْواء » و « عَثْواء » [2] . وكذلك جميع ماجاء أوله مفتوحا من هذا النحو ، فإنهم أجمعوا على أنه يكتب بالألف لاغير .

وإن كان مضموما أو مكسورا ؛ نحو:« الضُّحى » و «الصِّبَى » ، اختلفوا فذهب البصريون إلى أنه يكتب بالألف ؛ لكونهما من ذوات الواو ؛ لأنهما من «الضَّحْوَة» و «الصَّبْوَة» ، وذهب الكوفيون إلى أنه يكتب بالياء ، وإن كان من ذوات الواو ؛ لأنه بالضمة والكسرة فى أوله ، تنزل منزلة ماأوله واو أو ياء ، وماأوله واو أو ياء لاتكون لامه واوًا ، إلا قولهم : « واو » ، وقد تكون لامه ياء ؛ فلهذا وجب أن يكتب بالياء .

---

(1) لم يفصل الصولى (أدب الكتاب ٢٥٤) هذا التفصيل ، وإنما جعل كل ماأصله الواو يكتب بالألف لاغير . وإن كان قد ذكر بعد ذلك رأى الكوفيين دون أن ينسبه إليهم فقال : « فإذا كان الاسم على فِعَل أو فُعَل ، بكسر الفاء وضمها مع فتح العين ، فاكتبه بالياء من أى النوعين كان ، مثل : هُدَى ، وسُدَى ، وحِمَى ، ورِضَى » !

(2) فى أدب الكاتب ٢٨٣ : « وماكان فى المؤنث بالواو كتبته بالألف ، نحو : العشا فى العين ، والعثا وهو كثرة شعر الوجه ...تقول : عشواء ، وعثواء » .

ويحكى عن أبى العباس أحمد بن يحيى ثعلب ، أنه كتب مصحفا لبعض أكابر أبناء طاهر ، فنظر فيه أبو العباس محمد بن يزيد المبرد ، وقد كتب : « والضحى » بالياء ؛ فقال له أبو العباس المبرد : لماذا كتبته بالياء ، وهو من ذوات الواو ؟ فقال : لأن الضم فى أوله يوهم أنه من ذوات الياء . فقال له أبو العباس المبرد : أفلا يزول هذا التوهم إلى يوم القيامة ؟! [١]

وإن كانت منقلبة عن ياء كتبته بالياء ، وإن شئت كتبته بالألف ؛ نحو : « الفَتَى » و « المَدَى » ؛ لأنك تقول فى التثنية : « فَتَيان » و « مَدَيان » . وكذلك : « اللَّمَى » و « الظَّمَى » ؛ لأنك ترده إلى المؤنث فتقول : « ظمياء » و « لمياء » .

فإن كانت الواو فيه أكثر من الياء ، كان الأحسن أن تكتبه بالألف ؛ نحو « رِضَا » ؛ لأن قولهم فى التثنية : « رِضَوَان » أكثر من : «رِضَيَان » . وإن كانت الياء فيه أكثر ،ازداد حسن كتابته بالياء ؛ نحو : «رَحاً » ؛ لأن قولهم : « رَحَيْتَ الرَّحا » ، أى : أدرتها ، أكثر من : « رَحَوْت » وأقيس [٢] . قال الشاعر :

كأنَّا غُدْوَةً وبَنِى أبينا ... بجنبِ عُنَيْزَةٍ رَحَيَا مُدِيرِ [٣]

وإن كان على أكثر من ثلاثة أحرف كتبته بالياء ، وإن شئت كتبته بالألف ، سواء كان من ذوات الواو ، أو من ذوات الياء ؛ فما كان من ذوات الواو فنحو : « مَغْزَى » و « مَلْهَى » ، وما كان من ذوات الياء ، فنحو : « مُشْتَرَى » و « مُقْتَضَى » .

وإنما أُجْرِىَ ماكان من ذوات الواو فى هذا النحو ، مُجْرَى ماكان من ذوات الياء ؛ لأنك تقلب واوه فى التثنية ياءً ؛ نحو : « مَغْزَيَان » و « مَلْهَيَان » .

---

[١] انظر الخبر فى معجم الأدباء ١٩ : ١١٨ – ١١٩ ونزهة الألباء ٢٢٤ .

[٢] فى أدب الكاتب ٢٨٠ : « وإذا ورد عليك حرف قد ثنى بالياء وبالواو ، عملت على الأكثر الأعم ؛ نحو : رحًى ، لأن من العرب من يقول : رحوت الرحا ، ومنهم من يقول : رحيت الرحى . وأن تكتبها بالياء كان أحب إلى ؛ لأنها اللغة العالية ... وكذلك : الرضا ، من العرب من يثنيه : رضيان ، ومنهم من يثنيه : رضوان ، فأن تكتبه بالألف كان أحب إلى ؛ لأن الواو فيه أكثر ، وهو من الرضوان » .

[٣] البيت لمهلهل بن ربيعة التغلبى فى الأصمعيات ق ٥٣ /٨ ص ١٧٤ وخزانة الأدب ٣ : ٥٢٠ ولسان العرب (رحى) ١٩ : ٢٦ وشعراء النصرانية ١٧٠ ومعجم البلدان ٣ : ٧٣٩ وأمالى القالى ٢ : ١٣٥ وأدب الكاتب ٢٨١ وبلانسبة فى شرح ابن يعيش للمفصل ٤ : ١٤٧ .

فإن كان قبل آخر المقصور ياء ؛ نحو : «حَياً» و «مَحْياً » و « دنيا » و «عُلْيا» و « خطايا » و «مطايا» ، كتبته بالألف ؛ كراهية لاجتماع ياءين فى آخر الاسم [1] ، وقد قدروا على أن يخالفوا بينهما .

فأما « يحيى » اسم رجل ، فإنما كتبوه بالياء على خلاف القياس ، وفرقا بينه وبين « يحيا » [2] إذا كان فعلا [3] .

فإن أضفت جميع المقصور إلى المضمر ، كتبته بالألف ، سواء كان من ذوات الواو ، أو من ذوات الياء ؛ نحو : «فَتَاكَ» و « فَتَاهُ » و «فَتَایَ » ، و « مستدعاكما » و « مستدعاكم » و « مستدعانا » . وإنما كتب بالألف ؛ لأن الضمير لما أضيف الاسم إليه ، اتصل به ومازجه ، لأن المضاف مع المضاف إليه بمنزلة الشيء الواحد ، صارت الألف ، قبله بمنزلة الحشو فى الكلمة ، فأشبهت الألف فى : « إزار » و « خمار » [4] .

وإن كان فعلا ، فلا يخلو أيضا من أن يكون على ثلاثة أحرف ، [أو على أكثر من ثلاثة أحرف .

فإن كان على ثلاثة أحرف [5]] ، فلا يخلو إما أن تكون ألفه منقلبة عن واو أو ياء .

فإن كانت منقلبة عن واو كتبته بالألف ؛ نحو : « علا » و « سما » و « دعا » و « غزا » ؛ لكونه من ذوات الواو ؛ لأنه تردّه إلى الفعل فتقول : « عَلَوْت » و « سَمَوْت » و « دَعَوْت » و « غَزَوْت » .

---

(١) فى أدب الكتاب ٢٥٤ : « وكل مقصور كانت لام (الأصل : فاء ، تحريف) الفعل منه ياء ، فاكتبه بالألف ، مثل : الدنيا والعليا والمحيا ورِوايا وخطايا . وإنما كتبوها بالألف لأنهم كرهوا الجمع بين ياءين فى الكتاب » . وفى كتاب الكتاب ٤٤ : « فإن كان ماقبل هذه الألفات ياء كتبت على اللفظ ، لئلا يجتمع الياءان » . وانظر كذلك : أدب الكاتب ٢٨٢ .

(٢) فى الأصل : « يحيى » وهو سهو !

(٣) انظر كذلك : كتاب الكتاب لابن درستويه ٤٥ وفى أدب الكاتب ٢٨٢ : « وأحسبهم اتبعوا [فيه] المصحف » .

(٤) قال ابن درستويه فى كتاب الكتاب ٤٢ : « فإذا وصل شيء من هذا بعلامة ضمير ، كتب على لفظه ، لتوسّطه وزوال الوقف عنه » . وانظر كذلك : أدب الكاتب ٢٨٣ .

(٥) مابين المعقوفين ساقط من الأصل ، بسبب انتقال النظر . وانظر عبارته فى الاسم !

وإن كانت منقلبة عن ياء كتبته بالياء ، وإن شئت كتبته بالألف [١] ؛ نحو : « رمى » و « سعى » و « قضى » و «مضى » ؛ لكونه من ذوات الياء ؛ لأنك تردّه إلى الفعل فتقول : «رَمَيْت» و « سَعَيْت » و «قَضَيْت » و «مَضَيْت » .

وإن كان على أكثر من ثلاثة أحرف ، كتبته بالياء ، وإن شئت كتبته بالألف ، سواء كان من ذوات الواو أو الياء [٢] ؛ فما كان من ذوات الواو فنحو : « ادَّعَى » و « أَلْهَىَ » ؛ لأنهما من : دعوت ولهوت . وماكان من ذوات الياء فنحو : « اشترى » و « استرعى » ؛ لأنهما من : شريت ، ورعيت . وإنما جرى ماكان من ذوات الواو مَجْرَى ماكان من ذوات الياء ؛ لأنك تقلب واوه إذا رددته إلى الفعل ياء ، فتقول : « ادَّعَيْت » و « أَلْهَيْت » .

فإن كان قبل آخره ياء ؛ نحو : « يعيا » و « يحيا » كتبته بالألف ، كراهية لاجتماع ياءين فى آخره .

فإن كان قبل آخره همزة تكتب بالألف ، نحو : « شَأَى » و « فَأَى » ، كتبته بالياء وإن كان من ذوات الواو ؛ لأنهما من : «شَأَوْتُ الرجُلَ » ، أى سبقته ، و «فَأَوْتُ رَأْسَه » أى شققته ، كراهية لاجتماع ألفين [٣] .

فإن اتصل به ضمير المنصوب ، كتبته بالألف لاغير ، سواء كان من ذوات الواو أو من ذوات الياء ؛ نحو : « سَقَاك » و « استدعانى » و « استهواه » ومأشبه ذلك ؛ لما بَيَّنّاه فى الرسم عند إضافته إلى الضمير ، من أنه لما اتصل به الضمير ، صارت الألف قبله بمنزلة الحشو فى الكلمة ، فأشبهت الألف فى : « إزار » و « خمار » ؛ لأن حكم الفعل فى هذا حكم الاسم .

وقد كان يمكن أن يُقتنع بتفصيل الحكم فى الاسم ، عن تفصيله فى الفعل ، ولكنا آثرنا تفصيله فى الفعل ، كما فصلناه فى الإسم ؛ لأنه أقرب إلى الإبانة والفهم وتأكيد المعنى فى النفس .

---

[١] قال الصولى فى أدب الكتاب ٢٥٣ : « الأجود أن تكتبه بالياء . وجاز كتابته بالألف على اللفظ » .

[٢] فى أدب الكتاب ٢٥٣ : « وكل فعل من ذوات الياء والواو ، زدت فى أوله شيئا فاكتبه بالياء فإنه أجود ، وإن كتبته بالألف جاز على اللفظ » .

[٣] انظر كذلك أدب الكتاب ٢٥٥ وأدب الكاتب ٢٨٢ ويخالف فى ذلك ابن درستويه ، فيرى أن شأى وفأى تكتبان بالألف . انظر : كتاب الكتاب ٤١ .

وإن كان حرفا ، فحكم القياس أن يكتب بالألف ، نحو : « لا » و «إلاّ » و «كلّا» ؛ لأن الألف إنما تكتب بالياء ، إذا كانت منقلبة عن ياء ، أو فى حكم المنقلبة عن الياء ، وألف الحرف لاتكون منقلبة البتة ، ولهذا لاتدخلها الإمالة .

وقد شذت أحرف معدودة عن القياس ، فكتبت بالياء ؛ وهى : « بَلَى » و « حَتَّى » و « إلى » و « عَلَى » . وقد حاولوا[1] لها وجوها فى كتابتها بالياء ؛ فأما « بلى » فإنَما كتبت بالياء ، لأنها تدخلها الإمالة ، لغنائها غناء الجملة[2] .

وأما « حتى » فإنما كتبت بالياء ؛ لأنها قد تدخلها الإمالة ، وقد قرأ به بعض القرأة السبعة[3] ولأن حروفها كثرت ، ووقعت ألفها رابعة ، فشبهت بالاسم والفعل .

وأما « على » و « إلى » فإنما كتبا بالياء ؛ لأن ألفهما تقلب ياء مع المضمر ، فى نحو : « عليك » و « إليك »[4] .

وماعدا ماشذ من الأحرف المعدودة ، فتكتب الألف على مابيَّنَّا وكذلك حكم ماأشبه الحروف من الأسماء ؛ نحو : « إذا » و « ذا » .

وقد شذت أيضا أسماء معدودة ؛ وهى : « أَنَّى » و « مَتَى » و « لدى » . فأما « أنّى » و « متى » ، فإنما كتبا بالياء ؛ لأن الإمالة تدخلهما[5] .

وأما « لدى » فإنما كتيت بالياء ؛ لأن ألفها تقلب ياء مع المضمر ، فى نحو : « لَدَيْك » ، كما بيَّنَّا فى : « إليك » و « عليك » .

---

(١) فى الأصل : « جاولوا » تصحيف .

(٢) فى شرح الأشمونى على الفية ابن مالك ٤ : ٢٣٢ : « وقد أميل من الحروف : بلى ، ويا فى النداء ، ولا فى قولهم : إما لا ؛ لأن هذه الأحرف نابت عن الجمل ، فصار لها بذلك مزية على غيرها » .

(٣) فى التيسير للدانى ٤٦ أن القراء السبعة تجمع على فتحها . وانظر كذلك : النشر ٢ : ٣٧ والإتحاف ٤٨ وفى كتاب سيبويه ٢ : ٢٦٧ : « ومما لايميلون ألفه : حتى ، وأما ، وإلا ، فرقوا بينها وبين ألفات الأسماء ؛ نحو : حبلى ، وعطشى » . وعلى العكس من كل ذلك كله ، يقول الأشمونى فى شرحه للألفية ٤ : ٢٣٢ : « وعن سيبويه ومن وافقه إمالة : حتى ، وحكيت إمالتها عن حمزة والكسائى » !

(٤) انظر كذلك ، كتاب الكتاب لابن درستويه ٤١ .

(٥) انظر : شرح الأشمونى للألفية ٤ : ٢٣٢ .

وإن التبس عليك كلمة ، ولم تعلم أمن ذوات الواو هى ، أم من ذوات الياء ، فاكتبها بالألف [١] ؛ لأن كتابة الياء بالألف سائغ حسن ، وكتابة ذوات الواو بالياء ممتنع غير سائغ ؛ ولأن كتابة الألف فى اللفظ ألفا فى الخط هو الأصل ، وكتابتها ياء هو الفرع . والأصل هو التمسك بالأصل ، حتى يدل الدليل على نقل الأصل عن الأصل ، ولم يوجد دليل النقل عن الأصل ، فبقينا على حكم الأصل .

ولهذا لو التبس عليك اسم ، ولم تعلم هل هو منصرف ، أو غير منصرف ، لوجب عليك أن تصرفه ؛ لأن الصرف فى الاسم هو الأصل ، وعدم الصرف هو الفرع ، والتمسك بالأصل هو الأصل ، حتى يوجد دليل النقل عن الأصل ، ولم يوجد ، فوجب التمسك بالأصل ، وكذلك حكم كل فرع التبس بأصل ، أن يحمل على هذا الأصل ، والله أعلم .

تم الكتاب والحمد لله رب العالمين

وصلواته على محمد وآله الطاهرين

---

[١] يعمم ابن درستويه الحكم بجواز كتابة كل مقصور بالألف ، فيقول فى كتاب الكتاب ٤٦ : « واعلم أن كل مقصور ، كثرت حروفه أو قلت ، من ذوات الواو والياء ، ومما ليس منهما ، فعلا كان أو اسما أو حرفا ، يجوز كتابة ألفا على لفظه ؛ لأنه الأصل » . أما ابن قتيبة فإنه يجعل حسن الإمالة فى الكلمة الملبسة ، حكما فى كتابتها بالياء ؛ فيقول فى أدب الكاتب ٢٨٠ : « فإن أشكل عليك من هذا الباب حرف لم تعرف أصله ولا تثنيته ، فرأيت الإمالة فيه أحسن ، فاكتبه بالياء ، وإذا لم تحسن فيه الإمالة ، فاكتبه بالألف حتى تعلم » .

قائمة المصادر

١ – إتحاف فضلاء البشر فى القراءات الأربعة عشر ، للبنا الدمياطى – القاهرة ١٣١٧ هـ .

٢ – أدب الكاتب ، لابن قتيبة الدينورى – تحقيق جرونرت – ليدن ١٩٠٠ م .

٣ – أدب الكتاب ، لأبى بكر الصولى – نشر محمد بهجة الأثرى – القاهرة ١٣٤١ هـ .

٤ – الأصمعيات ، للأصمعى – تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون – القاهرة ١٩٥٦ م .

٥ – الأمالى ، لأبى على القالى – بولاق ١٣٢٤ هـ .

٦ – التيسير فى القراءات السبع ، لأبى عمرو الدانى – تحقيق برتسل – استانبول ١٩٣٠ م .

٧ – خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، لعبد القادر البغدادى – بولاق ١٢٩٩ هـ .

٨ – شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك – مطبعة عيسى البابى الحلبى بالقاهرة (بلا تاريخ) .

٩ – شرح ابن يعيش لمفصل الزمخشرى – المطبعة المنيرية بالقاهرة (بلا تاريخ) .

١٠ – شعراء النصرانية – جمع لويس شيخو اليسوعى – بيروت ١٨٩٠ م .

١١ – الكتاب ، لسيبويه – بولاق ١٣١٦ – ١٣١٧ هـ .

١٢ – كتاب الكتاب ، لابن درستويه – تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائى والدكتور عبد الحسين الفتلى – الكويت ١٩٧٧ م .

١٣ – لسان العرب ، لابن منظور الإفريقى – بولاق ١٣٠٠ – ١٣٠٧ هـ .

١٤ – معجم الأدباء ، لياقوت الحموى – نشر أحمد فريد رفاعى – القاهرة ١٩٣٦ م .

١٥ – معجم البلدان ، لياقوت الحموى – تحقيق فستنفلد – ليبزج ١٨٦٦ – ١٨٧٠ م .

١٦ – نزهة الألباء فى طبقات الأدباء ، لأبى البركات بن الأنبارى – تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – القاهرة ١٩٦٧ م .

١٧ – النشر فى القراءات العشر ، لابن الجزرى – نشر على محمد الضباع – القاهرة (بلا تاريخ) .

فى علم أسرار الدين : "الفطرة ومناهجها"

الأستاذ السيد إبراهيم محمد

المدرس المساعد
جامعة حلوان

أود فى هذه الكلمة أن أتناول فكرة بعينها عند صاحب كتاب حجة الله البالغة الإمام ولىّ الله الدهلوى (ت ١١٧٦ هـ) ، هى فكرة « التشبح » التى تظهر كثيراً عنده ، والتى هى من فكر الإمام بمثابة المركز من الدائرة ؛ إذ عليها تدور الأمور الجزئية والتفصيلات ، وبها يتصل كثير من المسائل وينتظم فى سياق يربط الحقائق المتباعدة ويجعلها أموراً منبعثة عن أصل كلى واحد . ويصدق على الإمام من أجل ذلك قوله فى الشطر الأول من كلامه [(١)]: « إن من الإنسان اليقظان بالطبع يتفطن بالأمر الجامع بين الكثرات ، ويمسك قلبه بالعلة دون المعلولات والملكة دون الأفاعيل . ومنه الوسنان بالطبع يبقى مشغولاً بالكثرة عن الوَحْدة ، وبالأفاعيل عن الملكات ، وبالأشباح عن الأرواح » .

والعلم الذى يرد إليه الجهد الذى أداه ولىّ الله فى هذا الباب هو العلم الذى يسمى – من بين العلوم الحديثية – بعلم أسرار الدين . واهتمامه بالبحث عن أسباب ظهور الأحكام التشريعية على هذه الصورة دون سواها . وسبيله السؤال بـ« لم » (= اللميّة) . قال مفتتح كلامه فى كتابه الموسوم بحجة الله البالغة [(٢)]: « إن أدق الفنون الحديثية بأسرها – عندى – وأعمقها محتداً وأرفعها مناراً ، وأولى العلوم الشرعية عن آخرها – فيما أرى – وأعلاها منزلة وأعظمها مقداراً ، هو علم أسرار الدين الباحث عن حِكَم الأحكام ولميّاتها وأسرار خواص الأعمال ونكاتها . فهو – والله – أحق العلوم بأن يصرف فيه مَنْ أطاقه نفائس الأوقات ، ويتخذه عدة لمعاده بعد ما فرض عليه من الطاعات ؛ إذ به يصير الإنسان على بصيرة فيما جاء به الشرع . وتكون نسبته بتلك الأخبار كنسبة صاحب

---

(١) انظر كتابه حجة الله البالغة ط دار التراث ج١ ص٣٣ وما بعدها . والفواصل وتقسيم الكلام فى النصوص التى جئت بها من عملى ، أعنى أن تبعتها تقع علىّ وحدى .

(٢) انظر الكتاب ج١ ص٣ .

العروض بدواوين الأشعار ، أو صاحب المنطق ببراهين الحكماء ، أو صاحب النحو بكلام العرب العرباء ، أو صاحب أصول الفقه بتفاريع الفقهاء . وبه يأمن من أن يكون كحاطب ليل أو كغائص سيل ، أو يخبط خبط عشواء ، أو يركب متن عمياء ، كمثل رجل سمع الطبيب يأمر بأكل التفاح فقاس الحنظلة عليه لمشاكلة الأشباح » .

والتشبح ظهور المعانى على هيئات حسية مناسبة لها . والأشباح بخلاف الأرواح . الأشباح تقابل الكثرة – كما قد ظهر فى كلامه – وهى الأمور الجزئية والتفصيلات . وأما الأرواح فتقابل المعنى الجامع الذى تلتقى عنده هذه الكثرات ، وهو الأمر الكلى الذى يجمع الجزئيات والتفصيلات .

والإمام ولىّ الله استعمل ألفاظاً أخرى كالتشخص والتمثل وغيرهما ، ولكنها ليست شائعة عنده شيوع كلمة « التشبح » ، وإن كان معناها كمعناها . فإن الغضب قد يظهر – فى الرؤيا – أو قد يدس فى صورة سبع ينهر ، والبخل فى صورة حية تلدغ [(١)] .

والكلام فى فكرة التشبح على مدارج عدة ؛ فنتكلم أولًا على الرؤيا باعتبارها أحد الأمثلة التى تشرح الفكرة . فالصور الحسية التى يراها الإنسان فى نومه إنما هى تشبحات وتمثلات للمعانى المجردة . و« العارف بتأويل الرؤيا يعرف أنه أى معنى ظهر فى صورة ما رآه » [(٢)] . والألم واللذة وهما المعنيان اللذان يمكن أن ترتد إليهما جملة المعانى يتشبحان للإنسان فى منامه ، وكل له شبحه المناسب له . « فشبح الخِلْط اللذاع النخس . وشبح التأذى من حرارة الصفراء الكرب والضجر ، وأن يرى فى منامه النيران والشُّعل . وشبح التأذى من البلغم مقاساة البرد ، وأن يرى فى المنام المياه والثلج » [(٣)] . وقد عاد فى موضع آخر فقال [(٤)] : ربما يرى الصفراوى أنه فى غيضة يابسة فى يوم صائف وسموم ، فبينا هو كذلك إذ فاجأته النار من كل جانب ، فجعل يهرب ولا يجد مهرباً . ثم إنه لفحته فقاسى ألماً شديداً . ويرى البلغمى أنه فى ليلة شاتية ونهر بارد وريح زمهريرية ، فهاجت بسفينته

---

(١) انظر كتابه ج١ ص٣٢ وأيضا ص٣٦ .
(٢) انظر ج١ ص١١٤ .
(٣) راجع الحجة ج١ ص٣١ وما بعدها . وأخلاط الإنسان أمزجته الأربعة .
(٤) انظر ج١ ص٣٤ .

الأمواج ، فصار يهرب ولا يجد مهرباً . ثم إنه غرق فقاسى ألماً شديداً . وإن أنت استقريت الناس لم تجد أحداً إلا وقد جرب من نفسه تشبّح الحوادث المجمعة بتنعمات وتوجّعات مناسبة لها وللنفس الرائية جميعاً .

والمثل الذى ذكره ولى الله فى مواضع مختلفة من كتابه ، وأراد أن يقرب به إلى الفهم أموراً مختلفة يورد كلاً منها فى موضعه ، إشارته إلى رؤيا رجل رأى كأنه يختم على أفواه الناس وفروجهم ، فقصها على ابن سيرين فقال : لعلك مؤذن تؤذن قبل الوقت فتمنع الناس من أكل السحور والوطء . قال صاحب الحجة : الختم شبح المنع عند القوم . وقال فى موضع آخر : يظهر منع المؤذن الناس عن الجماع والأكل بصورة الختم على الفروج والأفواه [1] .

والإمام ولى الله لا يجعل الكلام على الرؤيا مبحثاً مستقلًا يفرد له باباً أو نحو ذلك ، بل هو يذكره كلما دعت الحاجة إلى التقريب بمثالٍ ، كشرحه لعالم البرزخ ، أو عالم المثال ، أو اختلاف الشرائع والمناهج فى الأديان ، أو غير ذلك . ولكن أشار إلى شيء له اتصال بطبيعة العملية العقلية للمسألة حين تعرض لذكر الأصل الذى تأتى منه المادة التى تكوّن الرؤيا ، ثم حين تعرض للأسباب الباعثة عليها . قال فى المسألة الأولى : « الرؤيا فينا حضور علوم مخزونة فى الحسن المشترك كانت مسكة اليقظة تمنع عن الاستغراق فيها » [2]. ثم حين تكلم فى أسباب الخواطر الباعثة على الأعمال وذكر منها العادات والمألوفات ، « فإن من أكثر ملابسة شيء وتمكن من لوح نفسه ما يناسبه من الهيئات والأشكال ، مال إليه كثير من خواطره » ، قال [3] « واعلم أن المنامات أمرها كأمر الخواطر ، غير أنها تتجرد لها النفس فتتشبح لها صورها وهيئاتها » .

وأنا أكتفى فى هذا الموضع بالقول بأن الإشارة إلى علومٍ مخزونة فى الحس المشترك – فيما يتعلق بموضوع الرؤيا – سيأتى مثلها فى موضوع اختلافِ الشرائع الخاصة بعصر دون عصر وقوم دون قوم .

---

(1) راجع جـ١ ص٩٠ فى الموضع الأول ، وراجع جـ١ ص١١٤ للموضع الثانى ، وراجع مع ذلك جـ١ ص٣٠ ففيه نحو مما أوردنا .

(2) راجع ج ١ ص ٣٤ .

(3) انظر كتابه جـ١ ص٢٨ .

ثم الأشياء المتحققة فى الخارج ، أى ما يقع فى عالم الأعيان ، قد تكون بمنزلة الرؤيا فى تشبح المعانى بأجسام مناسبة لها ، كما ظهرت الملائكة لداود عليه السلام فى صورة خصمين ورفعت إليه القضية فعرف أنه تشبح لما فرط منه فى امرأة أوريا[١] فاستغفر وأناب . وكما كان عرض قدحى الخمر واللبن عليه ﷺ واختياره اللبن تشبحاً لعرض الفطرة والشهوات على أمته واختيار الراشدين منهم الفطرة . وكما كان جلوس النبى ﷺ وأبى بكر وعمر مجتمعين على قُفّ البئر وجلوس عثمان منفرداً منهم تشبحاً لما قدّر الله تعالى من حال قبورهم ومدافنهم – على ما أوله سعيد بن المسيب[٢] .

* * *

وفى مسألة الأحاديث التى تصور عذاب القبر ، كقوله ﷺ : لَيُسَلَّطُ على الكافر فى قبره تسعة وتسعون تنيناً تنهسه وتلدغه حتى تقوم الساعة ، أو ما يشبهها من أحاديث ، ذكر ولىّ الله الوجوه الممكنة لفهمها ، فجعل أحد هذه الوجوه أن تكون تمثيلًا لتفهم معانٍ أخرى ، وإن عقب على ذلك بقوله : ولست أرى المقتصر على الثالثة – أى على هذا الوجه – من أهل الحق[٣] . وقد فصّل الإمام الغزالى الكلام على هذا الوجه فقال فيما نقله عنه ولى الله : إنك تعلم أن الحية بنفسها لا تؤلم ، بل الذى يلقاك منها هو ألم السم . ثم السم ليس هو الألم ، بل عذابك فى الأثر الذى يحصل فيك من السم . فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير سم ، لكان العذاب قد توفر ، وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذى يفضى إليه فى العادة . فإنه لو خلق فى الإنسان

---

(١) انظر القصة فى الجزء الثالث والعشرين من تفسير الطبرى ، فى تأويل قوله تعالى فى سورة ص : (وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب . إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولا تُشْطِطْ واهدنا إلى سواء الصراط . إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزنى فى الخطاب . قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيرا من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ماهم وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب) . واسمه ثمة اهريا . وتلخيص القصة أن داود عليه السلام كان قد رأى امرأة اهريا وهى تغتسل فسأل عنها ، فأخبر أن لها زوجاً وهو اهريا ، فأرسله لبعض الغزوات وأمر صاحب جيشه – فيما يزعم أهل الكتاب – أن يقدمه للمهالك ، حتى أصابه بعض ما أراد به من الهلاك ولداود تسعة وتسعون امرأة . فلما أصيب زوجها خطبها فنكحها ، فبعث الله إليه وهو فى محرابه ملكين يختصمان إليه ... الخ القصة .

(٢) راجع الحجة ج ١ ص ٣٧ .

(٣) انظر كلامه ج ١ ص ١٤ .

لذة الوِقاع مثلًا من غير مباشرة صورة الوِقاع ، لم يمكن تعريفها إلا بالإضافة إليه لتكون الإضافة للتعريف بالسبب . وتكون ثمرة السبب حاصلة ، وإن لم تحصل صورة السبب . والسبب يراد لثمرته لا لذاته [(١)] .

وأنا – هنا – إنما أتتبع طريقة فى التفكير ليس غير . ولست أتعرض لما هو أبعد من ذلك . والذى أتتبعه هنا هو مسألة التعبير بالحسى عن المثالى أو بالصور عن المعانى . فالمعنى إنما يظهر من خلال التجربة المتحققة فى الزمان . ومعنى تحققها فى الزمان أنها تحدث وتتجدد ولكن يتحصل منها فى جميع الأحوال معنى واحد ، هو مثلًا هذه اللذة بعينها التى هى ثمرة تجربة الوقاع . أو هذا الألم بعينه الحادث عن تجربة لدغ الحية . وقل مثل هذا فى سائر المعانى والتجربات . فالتجربة زمانية ، ولكن المعنى ليس كذلك ، بل يمكن أن يقوم – فى تصور العقل – بمعزل عن التجربة .

وقد ذهب ولىّ الله الدهلوى – فى بعض المواضع من كتابه – إلى أن ظهور المعانى فى هذه الصورة دون غيرها من الصور أو فى هذه الأشباح دون غيرها ، إنما مرجعه إلى مناسبات تنبنى عليها الأحكام . قال[(٢)] : « إن فى عالم المثال مناسبات تبنى عليها الأحكام . فما ظهر جبريل فى صورة دحية دون غيره إلا لمعنى ، ولا ظهرت النار على موسى إلا لمعنى . فالعارف بتلك المناسبات يعلم أن جزاء هذا العمل فى أى صورة يكون ، كما أن العارف بتأويل الرؤيا يعرف أنه أى معنى ظهر فى صورة ما رآه . وبالجملة فمن هذا الطريق يعلم النبى ﷺ أن الذى يكتم العلم ويكف نفسه عن التعليم عند الحاجة إليه يعذب بلجام من نار ؛ لأنه تألمت النفس بالكف ، واللجام شبح الكف وصورته ، والذى يحب المال ولا يزال يتعلق به خاطره يطوق بشجاع أقرع .... »

* * *

فإذا جئنا إلى موضوع العبادات – وهى المقصود الأول بالكلام – قلنا إن أشباح العبادات بخلاف أرواحها . الأولى تتعلق بالأعمال التى تؤديها الأعضاء ، والثانية تتصل بحركات القلوب ، أى

---

(١) انظر كلام الغزالى فيما أورده عنه صاحب الحجة ج ١ ص ١٤ .

(٢) راجع الحجة ج ١ ص ١١٤ وما بعد ها .

بالهيئات النفسانية التى صدرت منها الأعمال . ثم الأعمال هى الأمور المضبوطة التى تقصد بالتوقيت وترى وتبصر وتحكى وتُؤْثَرُ وتدخل تحت القدرة والاختيار ويمكن أن يؤاخذ بها وعليها[١] . والأخلاق أمور فى النفس يستدل عليها من الأعمال الظاهرة . ولن ترى خلقاً إلا وله أعمال وهيئات يشار بها إليه – فيما يقول ولى الله – ويعبر بها عنه وتتمثل صورتها مكشافاً له ، كالسخاوة – مثلًا – إذا وصفت بها إنساناً ، ثم سئلت عنها لم تبين إلّا دراهم ودنانير ، أو ما أشبه ، يبذلها هذا الموصوف بالسخاوة[٢] .

والأعمال إنما تعتبر بالأخلاق التى تنشأ منها[٣] . وهذا أصل فلسفة الدين قال فى مقدمة الكتاب[٤] : « قد يظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشىء من المصالح ، وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاء لها مناسبة ، وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيّد أراد أن يختبر طاعة عبده فأمره برفع حجر أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار ، فلما أطاع أو عصىٰ جوزى بعمله . وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير . ومن عجز أن يعرف أن الأعمال معتبرة بالنيات والهيئات التى صدرت منها ، كما قال النبى ﷺ : إنما الأعمال بالنيات ، وقال الله تعالى : لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ[٥] .. .. .. ، فإنه لم يَمَسَّه من العلم إلا كما يَمَسُّ الإبرةَ من الماء حين تُغْمَس فى البحر وتخرج . وهو بأن يبكى على نفسه أحق من أن يعتد بقوله » .

وليس ولىّ الله الدهلوى أول الذين شرحوا هذا المعنى ؛ فقد تكلم فيه الإمام الغزالى من قبل ، فقال فى المضنون الكبير : إن تكليف الله تعالى عباده لا يضاهى تكليف الإنسان عبده الأعمال التى

---

(١) راجع ج١ ص٣٠ .

(٢) راجع أيضا ج١ ص٢٩ وما بعدها .

(٣) راجع مثلًا ج٢ ص١٢٦ . ونشير هنا إلى قول صاحب « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » : كل ما ينبغى له أن يكون خيرا من الناحية الأخلاقية لا يكفى فيه أن يكون مطابقاً للقانون الخلقى ، بل لابد له كذلك أن يحدث من أجله ، وإلا كان هذا التطابق من قبيل الصدفة وكان تطابقاً فاسداً . ذلك لأن القاعدة غير الأخلاقية قد تتولد عنها من حين إلى آخر أفعال مطابقة للقانون . (راجع تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوى ط٢ الهيئة المصرية ١٩٨٠ ص٩) ولا يعنى ذلك أن هذا النوع من التفكير يوافق من جميع الوجوه ما نذكره هنا ، ولكنا نتعرض له بالذكر للمقارنة .

(٤) راجع ج١ ص٤ وما بعدها .

(٥) سورة الحج الآية ٣٧ .

يرتبط بها غرضه ، وما لا حظّ له فيه وما لا يحتاج إليه فلا يكلفه به . بل إن تكليف الله تعالى عباده – هو فيما يقول الغزالى – يجرى مجرى تكليف الطبيب المريض فإن وُفِّق المريض حتى وافق الطبيب شفي وتخلص . وإن لم يوفق فخالفه تمادى به المرض وهلك . وبقاؤه وهلاكه عند الطبيب سيان . وللنفوس طب كما أن للأجساد طباً . ورذائل الأخلاق فى الآخرة مهلكات ، كما أن رذائل الأخلاط ممرضات فى الدنيا ومهلكات . والمعاصى بالإضافة إلى حياة الآخرة كالسموم بالإضافة إلى حياة الدنيا . فالسؤال عن أنه لِمَ تفضى المعصية إلى العقاب كالسؤال عن أنه لم يهلك الحيوان عن السم ، ولم يؤدى السم إلى الهلاك ، ولم خلق جسد الإنسان على وجه يفعل فيه السم أثراً وينفعل البدن عنه . فكذلك الكلام فى أنه خلق الله تعالى نفس الإنسان على وجه تكملها وتنجيها الفضائل وتهلكها الرذائل [١] .

وفكرة التشبح هى الفكرة التى يمكن على أساسها أن نفهم اختلاف شرائع الأنبياء مع اتفاقهم فى أصل الدين وهو الفطرة ، وهى دين الإسلام . فالإسلام – باعتبار الفطرة المركوزة فى النفس – هو الأصل الذى يتشبح على هيئات مختلفة هى الشرائع التى تختلف بحسب العصور والأقوام . وعلى ذلك فهناك عنصران : العنصر الزمانى الذى هو عبارة عن التجربة التاريخية – إذا أردنا أن نستعمل بعض عبارات المحدثين [٢] . وهذا العنصر هو المنهج والشريعة والعنصر الآخر الذى لا

---

(١) شرح هذه الفكرة يطول ، غير أنا نرى أن لها تاريخاً بعيداً فى الفكر الاسلامى . وأرى أن تقسيم العلوم إلى علوم ينتفع بها قبل الموت هى علوم الدنيا وأخرى ينتفع بها بعد الموت هى علوم الدين ، وهو التقسيم الذى نجده عند جابر بن حيان من علماء القرن الثانى الهجرى ، مأخذه من هذه الجهة ؛ فالفوز بالسعادة فى الدنيا أو فى الآخرة مبناه هنا على ما يبذله الانسان من أجل هذه الغاية بإفضاء السبب إلى المسبب . وعماد الفكرة ما ذكره الإمام الغزالى فى ميزان العمل من قوله : يموت المرء على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه . وقد صاغ إقبال هذه الفكرة نفسها فقال بعبارة أخرى إن الخلق ينزع إلى الاستدامة . (انظر تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ط٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر ص١٤١)

(٢) كلمة التجربة مستعملة فى تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط ، وكذلك كلمة الأنثروبولوجيا العملية التى كان يعنى بها علم الطبيعة الإنسانية كما تقدمها لنا التجربة وكما تظهر فى التاريخ (انظر الحاشية ٦ من تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٦) . وإذا كان عنصر التجربة يعنى الجانب العملى أو التطبيقى من الأخلاق ، فهناك عنصر آخر يتصل بالجانب العقلى ، حيث يذهب كانط إلى أن قاعدة الإلزام فى القانون الخلقى لا ينبغى أن تلتمس فى طبيعة الإنسان ولا فى ظروف العالم الذى وضع فيه ، بل إنه لابد من البحث عنها بطريقة قبلية فى تصورات العقل وحدها ، أى أن القانون الأخلاقى لا يستنبط من التجربة ، بل العقل هو الذى يأمر بما ينبغى أن يحدث وأن هناك بالتالى أفعالاً لعل العالم لم يضرب لها أدنى مثال حتى هذه اللحظة (ص ٤١) . قال : وليس فى مقدور الإنسان أن يسيء إلى الأخلاق إساءة أبلغ من محاولة استخلاصها من أمثلة تجريبية (ص ٤٢) .

ونحن نشير إليه هنا فى مقام التفرقة بين عنصرين =

يرتبط بالزمان وإنما يتمثل أو يتشبح فيما هو مرتبط بالزمان ، وأعنى به الشرائع المختلفة وهى الأحكام العملية والتطبيقات التى تظهر فى التاريخ . هذا العنصر هو أصل الدين أو الملة [١] . وأنا أعود إلى كلام ولىّ الله الدهلوى فأورده هنا . قال بعد أن ذكر قوله تعالى : (شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحاً وَٱلَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ)[٢] ، وقوله تعالى : (وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَاْ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ)[٣] ، وقوله تعالى : (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً)[٤] ، وقوله تعالى : (لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكاً هُمْ نَاسِكُوهُ)[٥] : « اعلم أن أصل الدين واحد اتفق عليه الأنبياء عليهم السلام . وإنما الاختلاف فى الشرائع والمناهج »[٦] . ثم قال بعد أن فصّل كلامه هذا : « إنما الاختلاف فى صور هذه الأمور وأشباحها »[٧] . وفى بعض كلامه وقد جاء ذكر الفطرة قال : « وهذه الفطرة هو الدين الذى لا يختلف باختلاف الأعصار . والأنبياء كلهم مجمعون عليه ، كما قال تبارك وتعالى : (وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) ، وقال ﷺ : الأنبياء بنو عَلَّاتٍ أبوهم واحد وأمهاتهم شتى »[٨] .

وقد تكلم ولىّ الله عن الأسباب التى تدعو لاختلاف الشرائع أو تشبح الفطرة والمعنى الذى هو أصل الدين فى هذه الصورة وهذا المنهج دون سواه ، فقال : « اعلم أنه إنما اختلفت شرائع الأنبياء عليهم السلام لأسباب ومصالح ، وذلك أن شعائر الله إنما كانت شعائر لمعدات وأن المقادير يلاحظ فى شرعها حال المكلفين وعاداتهم [٩] » . وتلخيص مذهبه فى ذلك يمكن أن يرجع إلى قوله فى موضع مختلف : « تختلف الصور لمعنى فى المفاض عليه .. »[١٠] .

= وهما العنصر التجريبى . فإذا سرنا أبعد من ذلك افترقنا وكانت وجهتنا غير وجهته ، لأنه يذهب إلى أن فلسفة الأخلاق لا يمكنها أن تقوم على معرفة بالموضوعات التى تعلو على العالم الحسى . فمثل هذه المعرفة – عنده – مستحيلة بالنسبة لكائنات عاقلة متناهية فى صميمها مثلنا . (الحاشية ٥٠ ص ٦٨) .

(١) الأمر فى تصورى يشبه مجموعات متداخلة من الدوائر مركزها جميعاً واحد وتنبثق جميعها عن هذا المركز .

(٢) سورة الشورى الآية ١٣ .

(٣) سورة المؤمنون الآية ٥٢ .

(٤) سورة المائدة الآية ٤٨ .

(٥) سورة الحج الآية ٦٧ .

(٦) راجع الحجة ج١ ص٨٦ .

(٧) ج١ ص٨٧

(٨) راجع الحجة ج١ ص٢٥ .

(٩) انظر ج١ ص٨٩ .

(١٠) الحجة ج١ ٨١ .

على أنه قد فصَّل الكلام على أسباب نزول المناهج فى صورة خاصة ، فقال هى كثيرة ولكنها ترجع إلى نوعين . فليرجع إلى كلامه ثمة ، فإنى لا أذكر هنا إلا قوله : « يعتبر فى الشرائع علوم مخزونة فى القوم واعتقادات كامنة فيهم وعادات تتجارى فيهم كما يتجارى الكَلَب »[١] . وأظن أنه أشار هنا إلى ما اعتاد الذين يتكلمون فى علوم الاجتماع وغيرها من المحدثين أن يعبروا عنه بلفظ الثقافة . وأشار كذلك إلى أن المسألة منوطة بما يتجه إليه انتباه العقل ، فإن المعانى التى تقع خارج دائرة انتباهه هى كالمعدومة فى حقه قال[٢] : « ولذلك كان طبخ العجل فى لبن أمه حراماً عليهم – يعنى بنى اسرائيل – دوننا . فإن علم كون ذلك تغييراً لخلق الله ومصادمة لتدبير الله ، حيث صرف ما خلقه الله لنشء العجل ونموه إلى فك بنيته وحل تركيبه ، كان راسخاً فى اليهود متجارياً فيهم وكان العرب أبعد خلق الله عن هذا العلم حتى لو ألقى عليهم لما فهموه ولما أدركوا المناط المناسب للحكم » كما أشار أيضاً إلى ما يعرفه المحدثون بالعنصر اللاشعورى فى الثقافة ، حيث قال[٣] : « والمعتبر فى نزول الشرائع ليس العلوم والحالات والعقائد المتمثلة فى صدورهم فقط ، بل أعظمها اعتبارا وأولاها اعتداداً ما نشأوا عليه واندفعت عقولهم إليه من حيث يعلمون ومن حيث لا يعلمون . كما ترى ذلك فى علاقات تمثُّلِ شيء بصورة غيره ، كتمثل منع الناس عن السحور فى صورة الختم على الأفواه ؛ فإن الختم شبح المنع عند القوم استحضروه أم لا » .

* * *

وفكرة تشبح المعانى من الأفكار الضرورية لفهم مسألة النبوة فى تفكير الإمام ولى الله الذى انبثق عن تفكير الإمام الغزالى واستمد منه فحقيقة النبوة فى هذا التفكير أنها طور آخر من الإدراك يتجاوز طور العقل ، فيه يدرك النبى ما لايقدر سواء من البشر على إدراكه لتميزه عليهم بالنبوة . وقد شرح الإمام الغزالى هذه الفكرة شرحاً وافياً ، فقال فى المنقذ[٤] : « اعلم أن جوهر الإنسان فى أصل

---

(١) ج١ ص٨٩ وما بعدها . والكَلَب – بالتحريك – داء يعرض للإنسان من عض الكَلْبِ فيصيبه شبه الجنون ، فلا يعض أحداً إلا كَلِب ويعرض له أعراض رديئة . وفى الحديث : سيخرج فى أمتى أقوام تتجارى بهم الأهواء كما يتجارى الكلب بصاحبه .

(٢) انظر كلامه فى الحجة ج١ ص٩٠ .

(٣) انظر الحاشية السابقة .

(٤) انظر المنقذ من الضلال ، الطبعة الأولى ١٩٣٤ مكتب النشر العربى ، ص ٧٣ وما بعدها .

الفطرة خلق خالياً ساذجاً لا خُبْر معه عن عوالم الله تعالى . والعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى ، كما قال : (وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ)[١] . وإنما خُبْره عن العوالم [٢] بواسطة الإدراك . وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالمٍ من الموجودات . ونعنى بالعوالم أجناس الموجودات .

« فأول ما يخلق فى الإنسان حاسة اللمس ، فيدرك بها أجناساً من الموجودات كالحرارة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها . واللمس قاصر عن الألوان والأصوات قطعاً ، بل هى كالمعدوم فى حق اللمس . ثم يخلق له البصر فيدرك به الألوان والأشكال ، وهو أوسع عوالم المحسوسات . ثم ينفتح له السمع فيسمع الأصوات والنغمات . ثم يخلق له الذوق كذلك ، إلى أن يجاوز عالم المحسوسات فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع سنين ، وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك فيه أموراً زائدة على عالم المحسوسات لا يوجد منها شىء فى عالم الحس . ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وأموراً لا توجد فى الأطوار التى قبله . ووراء العقل طور آخر تنفتح [٣] فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون من المستقبل وأموراً أخر العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات ، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز . وكما أن المميِّز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها ، فكذلك بعض العقلاء أبوا مدركات النبوة واستبعدوها . وذلك عين الجهل ؛ إذ لا مستند لهم إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد فى حقه ، فيظن أنه غير موجود فى نفسه . والأكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشكال وحكى له ذلك ابتداء ، لم يفهمها ولم يقرَّ بها .

وقد قرب الله تعالى ذلك [٤] على خلقه بأن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النّبوة ، وهو النوم ؛ إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب ، إما صريحاً وإما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير . وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل له : إن من الناس من يسقط مغشيّاً عليه كالميت ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب ، لأنكره وأقام البرهان على استحالته وقال : القوى الحساسة أسباب

(١) سورة المدثر الآية ٣١ .
(٢) فى النسخة : من العالم .
(٣) فى النسخة : تفتح ، ونقلت مافى النص من نسخة أخرى .
(٤) ساقطة من النسخة .

الإدراك ، فمن لم يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها فبأن لا يدركها [١] مع ركودها أولى وأحق . وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة . فكما أن العقل طور من أطوار الآدمى يَحْصُل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات الحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر فى نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل » [٢] .

ونحن ننطلق من هذه الفكرة عن النبوة إلى الكلام عن جانب يتعلق بما يعرف بنظرية المعرفة ، فمسألة الإدراك من أهم موضوعاتها . ونظرية المعرفة موضوعها – فى إجمال – بحث العلاقة بين العقل والحقيقة . فنورد أولًا نصوصاً لوليّ الله جاء ذكرها فى سياقات مختلفة ، وهى جميعاً تلح على فكرة الأكمه – أعنى من انعدمت بعض المدركات فى حقه – وهى الفكرة التى بنى الغزالى عليها كلامه آنفا . قال وليّ الله [٣] : « .. وكما أن الأكمه لا يكون فى خزانة خياله الألوان والصور ، وإنما هنالك الألفاظ والملموسات ونحو ذلك ، فإذا تلقى من الغيب علماً فى رؤيا أو واقعة أو نحو ذلك ، فإنما يتشبح علمه فى صورة ما اختزنه خياله دون غيره ... » . وقال فى سياق آخر [٤] : « واعلم أن تعلق النفس الناطقة بالنسمة أكيد شديد فى حق أكثر الناس . وإنما مثلها بالنسبة إلى العلوم البعيدة من مألوفها كمثل الأكمه لا يتخيل الألوان والأضواء أصلًا . ولا مطمع لها فى حصول ذلك إلا بعد أحقاب كثيرة ومدد متطاولة فى ضمن تشبحات وتمثلات » . وقال فى سياق كلامه فى إصلاح النفس البهيمية وإقامة عوجها بمحاكاتها ما عند النفس النطقية بأفعالٍ وهيئات وأذكار ونحوها ، « كمثل ما يحاكى الأخرس أقوال الناس بإشاراته والمصوِّر أحوالاً نفسانية من الوجل والخجل بهيئات مبصرة يجدها متعانقة متشابكة مع تلك الأحوال [٥] » . فإذا كانت الكائنات العاقلة – وهى الإنسان – نسبتها إلى النبوة كنسبة الأكمه إلى حاسة النظر ، فكيف يمكن إذاً أن يعبر العقل الهوة بينه وبين النبوة وهو ليس الأداة المناسبة للنهوض بمدركاتها ، كما أن السمع مثلًا ليس هو الأداة المناسبة للمدركات البصرية ؟

---

(١) فى النسخة : لا يدرك .

(٢) قد يكون من المناسب أن نشير إلى ما يردده بعض المحدثين من قولهم إن الإمام الغزالى قد وقف من العقل موقف المعارض له ، وأنه يحمل – فى الثقافة الإسلامية – وزر شيوع الروح الرافضة للعقل الجانحة إلى التصديق بما لا يوافق عليه العقل . وهذا خلط فاحش وإساءة فى الفهم بالغة .

(٣) جا ص٨٩ .

(٤) راجع كتابه جا ص٣٧ .

(٥) جا ص٥٢ وما بعدها .

والإجابة عن هذا السؤال مطوية فى فكرة التشبح التى قام عليها جهد ولىّ الله ، وهى الفكرة التى يمكن أن يفسر فى ضوئها قوله ﷺ أمرت أن أخاطب الناس على قدر عقولهم [١] . فإنّ المعنى الذى يمكن أن يظهر على هيئة مدركات بصرية قد يمكن أن تجعل المدركات السمعية سبيلاً إليه . والحواس يمكن أن ينوب بعضها عن بعض إذا تعلق الأمر لا بالمدركات نفسها ولكن بالأثر النهائى الذى يتحصَّل فى العقل أو فى النفس منها ، كما نراهم يقولون إن الرسم يمكن أن يعبر عما تعبر عنه الموسيقى ، وكما وجدنا من الشعراء مثل بشار من يمزج المدركات السمعية بالمدركات البصرية . ولعل هذا – أعنى ما أشرت إليه بالأثر النهائى – يمكن أن يكون تفسير قول الغزالى إن جوهر الانسان فى أصل الفطرة خلق خالياً ساذجاً لا خُبْر معه عن عوالم الله تعالى . فعوالم الله هى المدركات ، وهى تختلف ولكن أصل الفطرة واحد لا يختلف ، وإن اختلفت مظاهره الحسية الواقعة على هيئة تشبحات .

* * *

بقيت لنا كلمة فى مسألة العلاقة بين الحسى والمثالى ، لامتداد أثرها إلى مجالات العلوم الإنسانية المختلفة فى تفكير المحدثين ، وإن اختلفت التسميات والاصطلاحات . فالقول بارتداد مظاهر النشاط الإنسانى – على اختلافها – عند أبناء الثقافة الواحدة إلى منابع عقلية أولى صار أقرب ما يكون من مسلمات القوم . وهذا – فى إجمال – يشبه ما ذكره صاحب الحجة من قبل فى شأن العلاقة بين الوحدة والكثرات ، وبين الملكة والأفاعيل ، وبين الأرواح والأشباح . ولكنهم تعمقوا فى ذلك تعمقاً بالغاً ووقفوا بالمسألة عند حد العقل لم يتجاوزوه ، بل أهملوا ما سوى ذلك أو رفضوه . ذهبوا إلى ذلك فى تفسير الفن وفى تعريف القصيدة وفى تعريف اللغة وغير ذلك من مجالات العلوم الإنسانية . قال صاحب «فلسفة الفن فى العالم الشرقى والعالم المسيحى» فى تعريف الفن : إنه ليس شيئا يدرك بالحواس . فالفن ليس هو الرسم نفسه ، ولكنه شىء يظل فى عقل الفنان ؛ إذ هو المعرفة التى تصنع بها الأعمال الفنية أو الأشياء . التى هى أمور حِسِّية فالرسم أثر من آثار الفن ، وليس هو

(١) راجع فى الحجة ج ١ ص ٨٦ .

الفن نفسه [١] . أما صاحب نظرية الأدب فقد لجأ عند تعريفه للقصيدة إلى علم اللغة ليستعير منه التفرقة الشائعة بين اللغة والكلام [٢] . وعماد هذه المباحث جميعا التفرقة بين الصورة الحسية التى هى من مدركات الحواس وبين الأصل العقلى الذى نشأت عنه . وهذا التفكير متضمن فى بعض قول ولى الله : « إذا مات الإنسان لم يَضِرْ نَفْسَه زوالُ المادة الأرضية وبقيت حالَّة بمادة النَّسَمة ويكون كالكاتب المجُيد المشغوف بكتابته إذا قطعت يداه وملكة الكتابة بحالها [٣] » . فإثبات الملكة مع بطلان الآلة التى هى طريق تحصيلها يشبه من بعض الوجوه قولهم فى بحوث اللغة : « إن تعلم اللغة ممكن للأصم ولو جمع العمى إلى صممه » [٤] . ولكن كلام ولى الله ومذهبه ليسا فى الأصل العقلى الذى هو وراء التعبيرات ، بل فى الفطرة التى هى مطلب الأديان جميعاً ، والتى يتجاوز أمرها أمر الحواس والعقل معاً .

* * *

وبعد ، فقد ترددت كثيراً فى كتابة هذه الكلمة نظراً للتبعة التى يناط بها ما يقال أو ما يكتب ، فضلاً عن أن موضوعات الدين هى بطبيعتها من الأمور التى يكون الإقدام على الخوض فى مسائلها كالإيراد للنفس فى مواطن الحتوف . فإنى لم أتناول إلا طريقة فى التفكير مادتها مسائل الدين ، فلم ينصرف كلامى إلا إلى طريقة التفكير ذاتها ، بقطع النظر عن موضوعها ومادتها . ثم لم ينصرف كلامى عن طريقة التفكير إلا إلى تتبعها واستجلائها ومحاولة فهمها . وقد التزمت قدر الطاقة بالألفاظ التى عبر بها أصحابها إلا فى القليل . فلا فضل لى إلا أن يكون ترتيب الأفكار وجمعها فى نسق واحد ، ليظهر من ذلك منهج فى التفكير مكتمل يمكن الإفادة منه فى علومٍ أخرى ، وليكون ممكناً تتبع تاريخ الفكر فى العلوم الإسلامية .

---

(١) راجع ص١٨ من فلسفة الفن فى العالم الشرقى والعالم المسيحى ، أناندا . كومرسومى ، نيويورك ١٩٥٦ .

(٢) راجع نظرية الأدب ، الفصل الثانى عشر ، رينيه ويليك .

(٣) راجع كلامه فى الحجة ج١ ص٣٣ .

(٤) اللغة وبنيتها ، رونالد لانجاكر ، ص١٥ ط الولايات المتحدة ١٩٦٨ .

ثم إنى رجوت ألا يفوتنى شرف الاشتراك فى تحية أستاذنا العلامة ، محمود شاكر اعترافاً بما له علىّ وعلى طلّاب العلوم من أيادٍ . وما لى لا أفعل وما كنت أتجه إلا إلى السادة الذين طبعت أنفسهم على الشرف والبذل واستقامة الضمير .

الوحدة العضوية فى القصيدة العربية القديمة

الدكتور عادل سليمان جمال
الأستاذ بقسم الدراسات الشرقية بجامعة إنديانا
الولايات المتحدة الأمريكية

قضية الوحدة فى القصيدة العربية القديمة فى عصر الجاهلية وصدر الإسلام أمر مُشْكل أدلى الدارسون فيه بدلوهم ، بين مُثْبت له مؤيد ، ومُنكر له دافع . وجماع القضية عند هؤلاء وهؤلاء تتركز فى مسألتين ، أولاهما : هل للقصيدة القديمة وحدة تضم أبياتها وتؤلّف بين أجزائها ، فتجعلها « كلاًّ » واحدا متماسكا لاخلل فيه ولا فساد ؟ أم هى أقسام متباينة لا وشيجة بينها فى جمهرة القصائد ، وقصارى ما يربط بينها – فى أقلّ القصائد – لفظ مفرد أو « تخلّص لطيف » ؟ فتكون القصيدة بأقسامها المختلفة أشبه بلوحات متباينة رسمتها يد فنان واحد ، أو عِقد نفيس ضمّ نِظامه لآلىء وجواهر مختلفة الأحجام ، متفاوتة فى الكرم [1] ؟ وأبيات كل قسم ، هل كل منها مُفْض إلى ما يليه ، وهذا الذى يليه آخذ بحُجز مابعده ؟ أم كلّ منها قائم بنفسه مستقلّ عن تاليه بحيث لو وُضع بيت مكان آخر لما أضرّ ذلك بمعنى ، ولا أخلّ بنَسَق ولا ترتيب ؟

وثانيتهما : هل تنبّه النقاد القدامى إلى أمر هذه الوحدة كعامل فنىّ لاغِنَى لَقوام القصيدة عنه ؟ وهل وضّحوها وأرسوُا قواعدها فأصّلوها ؟ أم غفلوا عنها فلم يُشيروا إليها وأهملوها ؟

وليس فى المجال متّسع لعرض آراء المدافعين عن النقد القديم الذين يرون أن النقاد قد فهموا معنى الوحدة فى الشعر [2] ، أو المهاجمين له المستخفّين بالنقاد الذين لاكوا كلاما عن الوحدة دون

(*) كتبت هذا البحث فى غياب بعض المصادر التى كنت أود الاطلاع عليها ، لأن محتويات مكتبة جامعة أريزونا من الكتب والدوريات محدودة . وقد حال قصر المدة المتاحة لكتابة هذا البحث دون استعارة ما أنا بحاجة إليه من جامعات الولايات الأخرى فأرجو أن يكون ذلك عذراً شافعا إذا رأى القارىء قصورا فى العرض أو سوءا فى الأداء .

(1) Nicholson, R., The literary History of the Arabs (Cambridge University Press, 1969), p. 78.

(2) أنظر على سبيل المثال – لا الحصر – : التيارات المعاصرة فى النقد الأدبى للدكتور بدوى طبانة (مكتبة الأنجلو ، ط . ثانية ١٩٧٠) ٤١٩ – ٤٣٠ ، وانظر أيضا كتابه : قضايا النقد الأدبى (معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧١) ٩ – ٤٩ . مذاهب النقد وقضاياه ، للدكتور عبد الرحمن عثمان (مطابع الإعلانات الشرقية ١٩٧٥) . ص ١٦٣ – ١٦٥ . القاضى الجرجانى والنقد الأدبى ، للدكتور عبده قلقيلة (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣) ٢٩٢ – ٢٩٧ . وانظر مقالا للدكتور عبد الحكيم راضى بعنوان : بين وحدة البيت ووحدة القصيدة فى النقد العربى(مجلة الشعر ، العدد الثامن ، أكتوبر =

أن يفهموه [٣] ، أو مَن اكتفوْا بالعرض ولم يجنحوا إلى هؤلاء ولاهؤلاء . [٤] . فكل ذلك مبسوط فى كتبهم ومقالاتهم .

أما قضية الوحدة فى القصيدة – وهى موضوع هذا البحث – فكان الأستاذ العقاد رحمة الله أول من أثارها فى العصر الحديث – من الدارسين العرب – فى معرض نقده لشعر أحمد شوقى ، قال : « إن القصيدة ينبغى أن تكون عملا فنيا تاما ، يكمُل فيها تصوير خاطر أو خواطر متجانسة ، كما يكمل التمثال بأعضائه ، والصورة بأجزائها ، واللحن الموسيقى بأنغامه ، بحيث إذا اختلف الوضع أو تغيرت النسبة أخلّ ذلك بوحدة الصنعة وأفسدها . فالقصيدة الشعرية كالجسم الحىّ ، يقوم كل قسم منها مقام جهاز من أجهزته ، ولايُغنى عنه غيره فى موضعه إلا كما تُغنى الأذن عن العين ، أو القدم عن الكف ، أو القلب عن المعدة [٥] ، ثم طبق هذا المفهوم على شعر ابن الرومى فى دراسته المعروفة له ، فرأى أن قصائده موضوعات تقبل العناوين وتنحصر فيها الأغراض ، وأن القصيدة عنده كلّ واحد لايتم إلا بتمام المعنى الذى أراده . وبالرغم من أنّ فهم العقاد للوحدة – التى تجعل من القصيدة بنية حية – واضح لا لبس فيه ، فقد تبادر إلى ذهن الأستاذين عبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم أن العقاد يتكلم عن وحدة « الموضوع » وأنّ ذلك مفارق للوحدة الحقة فى الشعر التى تجعل منه عملا فنيا متكاملا لأن القصيدة قد تكون مفككة غير مترابطة بالرغم من أنها تعالج موضوعا واحدا . وقد ردّ عليهما الأستاذ العقاد فى يومياته فى مقال بعنوان : إلى أدعياء النقد اقرءوا ما تنقدونه [٦] .

وتوالت الدراسات بعدُ عن القصيدة القديمة مفرِّقة بين وحدة « الموضوع » وبين تعدّد

= ١٩٧٧) ٤١ – ٤٧ .

(٣) انظر على سبيل المثال أيضا النقد الأدبى الحديث ، للدكتور محمد غنيمى هلال (دار النهضة العربية ط : رابعة ١٩٦٢) ٢٠٩ ومابعدها ، وانظر أيضا كتابه : دراسات ونماذج (دار نهضة مصر ، بدون تاريخ) ، ص ١٨ . وانظر رأيا عجيبا للأستاذ نور الدين صمود : يجعل فيه « التضمين » مسئولا عن تفكك القصيدة حين اعتبره العروضيون عيبا (مجلة الشعر ، العدد السادس ، أبريل ١٩٧٧) ٩٢ .

(٤) انظر مثلا : تاريخ النقد العربى إلى القرن الرابع الهجرى ، للدكتور محمد زغلول سلام (دار المعارف ، بدون تاريخ) ١ : ٣٢ – ٣٣ .

(٥) الديوان (ط . ثالثة ، مطبعة الشعب ، بدون تاريخ) ٢ : ١٣٠ وانظر مقدمة الجزء الأول من ديوان خليل مطران فهو وإن « أشار » إلى الوحدة فالأستاذ العقاد أول من حددها .

(٦) اليوميات ٢ : ١٣ .

الموضوعات فيها ، أى بين أن تعالج القصيدة موضوعا واحدا لاتعدوه ، وبين أن تتناول عدة موضوعات . واضطرب الحديث بين مجرد الرصد لهذا النوع أو ذاك ، وبين إصدار حكم فنى على كل منهما ، يتّسم بالتعميم والشمول . ويقول الدكتور عبد الله الطيِّب فى كتابه القيِّم : « ولشعراء العرب مذهبان فى المبدأ ، أولهما أن يكافحوا أغراض القول كفاحا من دون تقديم شىء بين يديها ... وأكثر مايقع هذا فى أبواب الوصايا وفى بعض المديح والهجاء والرثاء ، أو قل بلفظ أعم ، إن أكثر مايقع هذا فى القصائد اللواتى يربط بين أطرافهن موضوع بيانى واحد .» والمذهب الثانى « هو الذى عليه أكثر القصائد وهو الاستهلال بالنسيب والخروج إلى السفر وذكر الأغراض » . ويرى أن أشعار النوع الأول « أكثرها فى المرتبة الثانية من الجودة » [٧] . ويقول أستاذنا الجليل الدكتور شوقى ضيف إن عدم الثبات والاستقرار فى حياة العرب جعلهم لايتوقفون عند شىء وإطالة النظر فيه ، ومن ثم كانت معانيهم سريعة . ولعل هذا هو الذى جعل البيت فى قصائدهم وحدة معنوية قائمة بنفسها . وتتألف القصيدة من الأبيات المستقلة التى يكتفى فيها كل بيت غالبا بنفسه ، لايتوقف على مايسبقه أو يلحقه إلا نادرا . وربما كان هذا هو السبب الحقيقى فى أن القصيدة الطويلة لا تلم بموضوع واحد يرتبط به الشاعر بل تجمع طائفة من الموضوعات أو العواطف لاتظهر بينها صلة ولا رابطة واضحة ، وكأنها مجموعة من الخواطر يجمع بينها الوزن والقافية ، وتلك هى كل روابطها . أما بعد ذلك فهى مفككة [٨]

ويقول الدكتور سيد حنفى « القصيدة العربية لم تخرج عن كونها مجموعة من المقطوعات متلاحمة تلاحما غير عضوى ، فالشاعر ينتقل انتقالات فجائية من مقطوعة تعبر عن موضوع إلى مقطوعة تعبر عن موضوع آخر دون ربط أو تداخل [٩] .

وفى مقال بعنوان « البناء الموضوعى للقصيدة العربية » رأى الدكتور محمد عويس أن القصائد ذات الموضوع الواحد كانت خروجا « على العرف التقليدى فى بناء القصائد » كقصيدة الحصين

---

(٧) الشعر الجاهلى (دار المعارف ، ط .رابعة) ٢٢٤ .

(٨) المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها ، للدكتور عبد الله الطيب (دار الفكر ،بيروت ١٩٧٠) ، ٣: ٨٦٩ – ٨٧١ .

(٩) الشعر الجاهلى ، مراحله واتجاهاته الفنية (الهيئة المصرية العامة ١٩٧١) ، ٢٨

بن الحمام المرّى ، وميمية المتلمس التى يعاتب فيها خاله الحارث بن التوأم ، إلى آخر ماساق من أمثلة . وعدّ هذا « الخروج » تطورا وتجديدا .

فى حديثه عن الخصائص الفنية فى شعر هذيل ، ذكر الدكتور أحمد كمال زكى أن « الوحدة الموضوعية » هى إحدى خصائص هذا الشعر وضرب أمثلة على ذلك ، ثم قال : « وكذا نستطيع أن نمضى معك فى كل قصيدة طويلة وردت لشاعر من هذيل ، فلن ترى تشعبا كثيرا فى موضوعاتها بل بالعكس سترى أن كثيرا من القصائد الطويلة – لاسيما عند الذؤبان – لايدور إلا حول موضوع واحد . ومن هنا كان التباين واضحا بين شعراء هذيل وغيرهم من شعراء القبائل الأخرى ممن كانوا يطيلون ، فهؤلاء يبدءون بالنسيب أو بالبكاء على الأطلال ، ثم ينتقلون إلى الرحلة فيصفون الناقة أو الفرس ، ولابأس إذا قارنوهما فى السرعة بحمار أو ببقرة وحشية ، ثم لابأس أيضا إذا عرضوا لحياة هذا الوحش ومطاردة الصيادين له ، وأخيرا يصلون إلى الغرض الأول من القصيدة . أجل كان التباين واضحا برغم أن هناك مِن هذيل مَن نوّع فى الموضوعات كساعِدة بن جُؤَيَّة والمُتَنَخِّل . إلا أنّا لا نأخذ المجموعة بهؤلاء »[٩] . وواضح من عبارته الأخيرة أنه يرى فى « وحدة الموضوع » عاملا فنيا يخلو منه شعر غير الهذليين وقليل من الهذليين ، ويعدّ ذلك نقيصة ، وإن كانت لاتَقْدَح فى شعر الهذليين عامة لأنهم تمسّكوا بوحدة « الموضوع » . وبالرغم من أن الدكتور طبانة مدرك تمام الإدراك لمفهوم الوحدة الحقيقية التى تجعل من القصيدة عملا فنيا حيا إلا أنه فى سياق دفاعه عن تعددّ الأغراض فى القصيدة ضد المهاجمين له ومايعنى ذلك عندهم من التفكك وفَقْد الوحدة يجعل « وحدة الموضوع » علامة على تقدم الشعر ، يقول « وتأثير الطبيعة والحياة المتنقّلة لايَخْفَى فى التأثير فى ألوان الفن والتفكير ، وكذلك للحضارة وتقدُّم أسباب المعرفة أثرٌ واضح فى حصر الأذهان وتركيز الاهتمام فى موضوع واحد يتعمق فيه الباحث والمفكر والفنان »[١٠] .

وأفرد الدكتور نورى حمودى القيسى كتابا درس فيه « وحدة الموضوع » فى القصيدة الجاهلية التى رأى أنها « كانت قصيدة محبوكة ونسقاً شعرياً واحداً تأخذ موضوعاتها برقاب بعض بواسطة

---

(٩) شعر الهذليين (دار الكاتب العربى للطباعة والنشر١٩٦٩) ، ٢٤٦ – ٢٤٧

(١٠) التيارات المعاصرة فى النقد الأدبى : ٤٢١ .

جسور لفظية ونقلات شعرية ، لها شكل واحد يتعاور الشعراء على استخدامها فى مواضعها المتفق عليها . أما البناء الداخلى فكانت صوره متشابهة واستعاراته واحدة ، يستخدمها الشعراء استخداما موفقا وينتزعون منها ما يساير الصورة التقليدية . وكذلك الأفعال والألفاظ والحروف فكانت تأخذ نسقها متتالية ، لايتقدم فعل على آخر ، ولايستخدم فى غير ما وضع له » واستفرغ جهده – وهو متأنٍّ مُسْتَقْصٍ – فى بيان هذه الموضوعات أو « اللوحات » كما شاء أن يسميها : لوحة الطلل ، لوحة الناقة ، لوحة الصيد ، لوحة الغرض ، وأوضح ترابط هذه الموضوعات عن طريق « جسور لفظية » [١١] .

وبالرغم من ثقافة الدكتور محمد غنيمى هلال الواسعة فى النقد ، فقد أخطأ فى كلامه عن الوحدة فى القصيدة ، يقول « ووحدة القصيدة العضوية متأثرة إلى مدى بعيد فى إدراكها وتطبيقها بنظرة أرسطو إلى وحدة الملحمة والمسرحية ونقصد بالوحدة العضوية فى القصيدة : وحدة الموضوع ، ووحدة المشاعر التى يثيرها الموضوع ، ومايستلزم ذلك من ترتيب الصور والأفكار ترتيبا به تتقدم القصيدة شيئا فشيئا حتى تنتهى إلى خاتمة يستلزمها ترتيب الأفكار والصور ، على أن تكون أجزاء القصيدة كالبِنْية الحيّة لكل جزء وظيفته فيها ، ويؤدى بعضها إلى بعض عن طريق التسلسل فى التفكير والمشاعر » ، وتبعا لهذا المفهوم « فليست للقصيدة الجاهلية وحدة عضوية فى شكل ما من الأشكال لأنه لا صلة فكرية بين أجزائها ، فالوحدة فيها خارجية لا رباط فيها إلا من ناحية خيال الجاهلى وحاله النفسية فى وصفه الرحلة لمدح الممدوح . وكان لهذا الرباط الواهى مبرر من المبررات فى العصر الجاهلى ، ثم صار تقليدا على مر العصور .» [١٢] . وإذا كان منشأ الاضطراب بين وحدة الموضوع فى القصيدة ، وتعدد الموضوعات فيها وغياب وحدة تجمع هذه الموضوعات راجعاً فى الأقوال السابقة إلى عدم إدراك صحيح لمعنى الوحدة الفنية فى الشعر كما سنبين بعد قليل ، فهو عند الدكتور هلال نابع من محاولة تطبيق الوحدة فى المسرحية على القصيدة من ناحية ، ومن اعتقاد راسخ بتفكك القصيدة القديمة من ناحية أخرى شبيهة باعتقاد خليل مطران [١٣] . ولسنا ننكر أن « الوحدة

---

[١١] وحدة الموضوع فى القصيدة الجاهلية (جامعة الموصل ، بغداد ١٩٧٤) ، ٧

[١٢] النقد الأدبى الحديث ، ٣٩٥ – ٣٩٧ .

[١٣] انظر كلامه فى كتاب الدكتور هلال السابق ، ٤٠٣

العضوية » لازمة لكل فن أدبى ، ولا تقتصر على فن دون آخر ، ولكن من الوضوح بمكان أن الوحدة فى المسرحية مفارقة للوحدة فى القصيدة ، فالمسرحية أساسا حكاية مرتبطة بطبيعة تكوينها الفنى بالفن المسرحى من مراعاة للأحداث والحوار والممثلين والجمهور وارتباطها بزمن محدود ، وأما القصيدة فليست كذلك [١٤] .

وقد أدى الحديث عن تعدد الموضوعات فى القصيدة إلى القول بأن وصف الأطلال ووصلها بالنسيب ، ثم ذكر الرحلة « موضوعات ثانوية » يمهد بها الشاعر « للموضوع الرئيسى ، أو الغرض الأول » [١٥] ، الذى قد يكون مدحا أو فخرا أو هجاء أو وصف مجلس شراب [١٦] ، وليس فى النص الذى نقله ابن قتيبة – واعتمد عليه من ذهب إلى هذا الرأى – مايشير إلى « موضوع رئيسى » فليس فى الشعر شىء يسمى موضوعا رئيسيا وموضوعا ثانويا ، وإنما هناك تجربة شعورية واحدة تسود كل أجزاء القصيدة إذا تعددت فيها الموضوعات ، وكل أبياتها إذا عالجت موضوعا واحداً وتصهرها فى قالب واحد متماسك . ويدل تعقيب ابن قتيبة على النص على أنه فهمه على هذا الأساس ، ويقول « فالشاعر المجيد مَن سلك هذه الأساليب ، وعدَّل بين هذه الأقسام ، فلم يجعل واحدا منها أغلب على الشعر » [١٧] .

* * *

ولما كان للنص الذى نقله ابن قتيبة تأثير كبير فى توجيه دراسة القصيدة القديمة ، فلابد من وقفة عنده متأنية نناقش فيها آراء المؤيدين لصحته ، وآراء من رفضوه جملة أو تفصيلا .

---

(١٤) انظر تفصيلاً لهذا الرأى فى قضايا النقد الأدبى والبلاغة ، للدكتور محمد زكى العشماوى (دار الكاتب العربى بدون تاريخ) ، ١١٣ – ١١٤ .

(١٥) انظر على سبيل المثال : ابن قتيبة العالم الناقد الأديب ، للدكتور عبدالحميدسند (سلسلة أعلام العرب ، العدد : ٢٢ ، أكتوبر ١٩٦٣) ، ٣٣٨ ، تاريخ النقد العربى للدكتور سلام ١ : ١١٦ ، شعر الهذليين للدكتور أحمد كمال ٢٤٧ ، المرشد إلى فهم أشعار العرب للدكتور عبد الله الطيب ٣ : ٨٧١ وغيرها كثير .

(١٦) Gibb , Arabic Literature ,An introduction (Oxford Univevsity Press, 1965),pp. 16-18 .

(١٧) الشعر والشعراء ، تحقيق المرحوم الشيخ أحمد محمد شاكر (دار المعارف ١٩٦٦)١ : ٧٥ – ٧٦ .

يقول الدكتور قلقيلة فى معرض مقارنته بين ابن قتيبة والجرجانى فيما يتعلق ببناء القصيدة القديمة « ونحن نجد عند ابن قتيبة تصنيفا لهذه الأجزاء أكثر وضوحا وفنّية ، فقد علّل هذا التسلسل وبين حكمته ، فضلا عن أنه سمّى هذه الأجزاء بأسمائها الشعرية فى القصيدة وليس باسم مواقعها منها » [١] ، أى الاستهلال والتخلص والخاتمة ويمدح الدكتور عبد الحميد سند تعليل ابن قتيبة لأجزاء القصيدة ، خاصة النسيب حيث يرى أن ابن قتيبة كان أول مَن فطِنَ إلى ذلك الأمر الذى يتعلق بالنفس البشرية [٢] ، (وفى كلامهما بالطبع تجاوز ، فليس النص من تأليف ابن قتيبة) .

ووقف بعض الدارسين أمام النص فى تردّد وقبلوه فى تحفُّظ ولم ينفوُه جملة ، فوصفه الدكتور مندور بأنه مبنيّ على نظرية تقريرية نظامية Statique وأن الشاعر المادح لا يمكن أن يكون هو الذى فكرّ فى أن يبدأ بذكر الديار والحبيبة والسفر وما إلى ذلك ليمهّد لمديحه [٣] ، أو أن التعليل الذى يتضمنه قاصر ، لأنه يخصّ الشعر الذى كان يُنْشَد فى المديح وليس الشعر العربى كله مديحا [٤] . وهذا الاعتراض الأخير غير دقيق ، لأنه يُوحِى بأنّ القصائد التى تعالج أغراضا أخرى قد تُغاير فى بنائها قصائد المديح . والذى لاشك فيه أن جمهرة القصائد المتعددة الأقسام . سواء كان المديح أحد أقسامها أو لم يكن ، ينطبق عليها ماذكره ابن قتيبة بتمامه أو إلى حد كبير كما يتضح بأيسر نظر إلى الشعر .

أما الرافضون لتعليل ابن قتيبة ، فقد انصبّ اهتمامُهم على النسيب أحيانا وعلى النسيب والأطلال فى أكثر الأحايين ، مقدِّمين تفاسير جديدة لها . ومن أوائل الذين حاولوا ذلك بين المستشرقين الأستاذ جِبْ Gibb فى مقال عنوانه الشاعر واللغوى Poet and Philologist فذكر أن التنقل الدائم من مكان إلى مكان فى الصحراء جعل العرب يشعرون بالحنين إلى هذه المنازل Nostalgia فبثوه فى نسيب رقيق [٥] . وقريب جدا من هذا الرأى ماذكره الدكتور دعبيس عن

---

(١) القاضى الجرجانى والنقد الأدبى ٢٩٣ .

(٢) ابن قتيبة العالم الناقد لأديب ٢٣٦ ، ٢٣٨ .

(٣) النقد المنهجى عند العرب ، للدكتور محمد مندور (دار نهضة مصر بالفجالة ، بدون تاريخ) ٣٢ .

(٤) قضايا النقد الأدبى لطبانة ٢٤ . وانظر أيضا مقالا للدكتور كمال أبو ديب Towards Stractural Analysis of Pre-Islamic Poetry (International Journal of Middle East Studies)(Cambridge University Press, April 1975), vol.6, p. 180 .

(٥) The Bulletin of the SchooL of Oriental Studies (London, 1950 . وقد أشار الدكتور عبد الله الطيب إلى هذا المقال فى كتابه المرشد ١ : ٤٣٤ ، ٣ : ٨٧٣ .

النسيب حيث يقول « ولعل النسيب كان تعبيرا واقعيا عن أثر حياة الرحلة والتنقل فى نفس الشاعر الجاهلى ، وهو فى الوقت نفسه ــ كما يقول ابن قتيبة ــ استهلالٌ فنىّ بارع لأنه يتوجّه إلى السامعين فى بداية القصيدة بحديث عن شعور مشترَك بينه وبينهم ، فحياة عرب الجاهلية القائمة على التنقل المستمر والرحيل الدائم تؤكد تفسيرنا للنسيب على أنه راجع إلى إحساس الشَاعر الجاهلى بقسوة الغربة ، ولوعة الحنين إلى الأوطان »[١] .

وهذا تفسير بعيد . فلم يكن تنقُّل عرب الجاهلية فى صحرائهم « هجرة » من منازل ألفوها ، فشاقهم الحنين إلى « الأوطان » وعانوا من قسوة الاغتراب ، فقد كان لكل قبيلة منزل معلوم تتركه زمن الربيع سعيا إلى الماء والعشب ثم تعود إليه بعد انتهاء هذا الفصل . وقد حدّد الأخْنس فى بائيته المفضّلية منازل كثيرٍ من القبائل .

ثم قدم الدكتور إبراهيم سلامة تعليلا للنسيب وحده (وقد خلط بين النسيب والغزل) ، فرأى أن الغزل مرتبط فى نشأته بالدين ، لذا فإن الشاعر العربى ، وغير العربى يبدأ ملحمته أو قصيدته – حتى قصائد المدح والتمجيد – بالغزل وكأنه يقدم بين يدى ممدوحه أو ممجّده دعوات ورجاءات لينجز له الصلات ، لأن الغزل لم ينس أصله الدينى .[٢] .

وهذا أيضا تفسير بعيد ، ففيه خلط بين النسيب والغزل من جهة وهو لايفسر ارتباط النسيب بالأطلال من جهة ثانية ، ثم هو يقوم على فرض أن الشعر كله شعر مديح وتمجيد أو أن « الغزل » مرتبط فقط بشعر المديح والتمجيد من جهة ثالثة .

ومن أكثر المحاولات جدية وطرافة فى تفسير الأطلال والنسيب مقال بعنوان « الوجودية الجاهلية » للمستشرق فالتر براونه : حيث فسرهما تفسيرا يستند إلى الفلسفة الوجودية ، فعنده أن النسيب تعبير عن القضاء والفناء والتناهى قد شُغل الجاهلى بالموت والفناء فردد عبارات مُوحية بهما

---

(١) عنوان المقال : « أصداء وجودية فى الشعر الجاهلى » ، مجلة الشعر ، العدد الرابع عشر ، إبريل ١٩٧٩ ، ٦٦ .

(٢) تيارات أدبية بين الشرق والغرب ، للدكتور إبراهيم سلامة ، ٢٧ . وللدكتور عبد الله الطيب تحليل نفيس بين فيه علاقة المرأة بالعبادة الوثنية فى الجاهلية ، المرشد ٣ : ٨٧٤ – ٨٩٧

مثل : عَفت الديار ، ودَرست الدِّمَن ، وامحّت الرسوم . فالدار قد غَنِيَتَ بأهلها زمنا ، ثم صارت قفرا يبابا ، وكذلك حياته : شباب وقوة ، ثم كِبرَ وعجز ، فموت وانتهاء . هذه الرحلة المحدودة على طريق الفناء حَفَزَتْهُ على الاستمتاع بما بين يديه ، ولكنه استمتاع خالطه الخوف من الموت ، وهزّه الفناء المحتوم ، فعبّر شعره عن ذلك الصراع بالأطلال العافية ، والرُّسوم الدراسة ، والفراق الأليم ، والشكوى المريرة ، والدموع السواكب [١] .

ثم نشر الدكتور عز الدين إسماعيل مقالا بعنوان : النسيب فى مقدمة القصيدة الجاهلية ، لتفسير ظاهرة النسيب وارتباطها بالأطلال اعتمد فيه أيضا على أمر ذلك الصراع بين الحياة والموت ، وإن أضاف إليه بعدا نفسيا خلا منه كلام فالتر براونه ، فهو يرى أنه البدوىّ قد اصطدم حِسةّ بعناصر أرقته هى : التناقض ، اللاتناهى ، الفناء ، فأحس بقلق إزاء الوجود ، وعانى من الصراع الذى يلازم نفس الإنسان أبدا ، وهو الصراع بين الحياة والموت ، وهما – كما يرى فرويد Freud متلازمان فالحب ضمان للحياة بما يعرف بغريزة حفظ الذات وحفظ النوع ، ومن ثم كان الفراق الذى يعانى منه البدوى تهديدا للحب (أى الحياة) وتخريبا له ، فيخلق ذلك فى نفس الشاعر همّاً وقلقا وجَدْبا ، كما يُحلُّ الخراب بالمنازل التى كانت قبل مغانى تتنعَّش بالحياة . فالنسيب إذن كان تعبيرا عن غريزة الحياة وغريزة الموت ، وهما تعملان معا على الدوام ، فالموت يبدأ دائما منذ اللحظة التى تبدأ فيها الحياة ، فكل لحظة تمر هى لحظة هزيمة للحياة وانتصار للموت ، فالإنسان يموت كل لحظة وكل يوم موتا جزئيا لايكاد يشعر به ، ولعله لايريد بطبيعته أن يشعر ، وإنما هو أَمْيَل بطبيعته إلى الإقبال على الحياة مدفوعاً إلى ذلك بغريزة الحب .

فالنسيب إذن تعبير عن أزمة الإنسان فى ذلك العصر من موقفه من الكون وخوفه من المجهول ، ولم يكن مجرد وسيلة فنية يجذب بها الشاعر قلوب الناس وأسماعهم إليه كما رأى ابن قتيبة . [٢] .

---

(١) مجلة المعرفة (سوريا ، العدد الرابع ، يونيو ١٩٦٣) ١٥٦ – ١٦١ . وتجد هذا الرأى تلخيصا فى مقدمة القصيدة العربية فى الشعر الجاهلى ، للدكتور حسين عطوان (دار المعارف ١٩٧٠) ٢١ – ٢١٨ .

(٢) مجلة الشعر ، العدد الثانى ، فبراير ١٩٦٣ ٣ – ١٤ . وانظر تلخيصا لها فى كتاب قضايا الشعر فى النقد العربى ، للدكتور إبراهيم عبد الرحمن (مكتبة الشباب ١٩٧٧) ١٨٢ – ١٨٥ .

وكان آخر ماقيل فى شأن النسيب حسب المراجع المتاحة لى — كلام الدكتور إبراهيم عبد الرحمن — وهو متأثر بالتفسيرين السابقين — يقول ناقدا رأى ابن قتيبة : « فليس صحيحا أن مقصّد القصيد إنما بكى ووقف بالديار والآثار ليجعل ذلك سببا لذكر أهلها الظاعنين عنها ، وأنه وصل ذلك بالنسيب فشكا شدة الوجد وألم الفراق ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه ، وليستدعى إصغاء الأسماع إليه ، أو أنه يشكو النصب والسهر وسرى الليل ليوجب على صاحبه حق الرجاء وذمامة التأميل ، ويبعثه على مكافأته والبرّ به فما نظن أن شيئا من هذا كله كان يشغل الشاعر وهو ينظم قصيدته ... ولكن الذى كان يشغله — فى العصر الجاهلى — هذا التوتر الحاد الذى يقوم بينه وبين ظواهر الحياة المختلفة ، وخاصة ظاهرة الحياة والموت .»[١] ، وهذا التوتر اتخذ أشكالا مختلفة : « فكان توترا بين الحياة والموت أو إرادة البقاء وإرادة الفناء ، كما كان توترا بين الذات والمجتمع ، أو بين الذات والقبيلة ، وتوترا بين الماضى والحاضر ... »[٢] .

ويعلق الدكتور دعبيس على التفسيرين الأولين بقوله « ونحن نختلف معهما فى تعليلهما للمقدمة الغزلية فى الشعر الجاهلى بهذا القلق الوجودى ، لأن إحساس الشاعر بالقلق إزاء ظواهر الوجود الغامضة لايمكن أن يفسر ظاهرة النسيب فى مقدمة القصيدة الجاهلية ، لأن قلق الإنسان إزاء ظواهر الوجود الغامضة قلق لازم الإنسانية فى كل عصورها ،ولم يخل عصر من وجود شعراء يعبرون عن ذلك القلق إزاء الموت والحياة »[٣] ويضيف الدكتور عبد الرحمن أن التفسير الوجودى لايستقيم مع الشعر الجاهلى ، لأن الوجودية تؤمن « بالوجود » فحسب ، وتُنْكر ماهية سابقة على وجود الإنسان والأشياء : فلا إله ، ولا مُثُل ، ولاتقاليد متوارثة ، أما الجاهليون فكانوا مستمسكين بتقاليد مجتمعهم خاضعين لقيمه ، صادرين عنها[٤] ونضيف نحن — من وجهة نظر هذا البحث — أنّ هذه التفاسير كلها على جدّتها وطرافتها لا تفسر علاقة هذه المقدمات ببقية أقسام القصيدة من جهة، ولاتبرر كونها مقدمات أى وقوعها فى أول القصيدة من جهة أخرى .

* * *

(١) المصدر السابق ١٢٨ — ١٢٩ .

(٢) نفس المصدر ١٨١ .

(٣) انظر ص : ٦٦ من مقاله المذكور فى الهامش رقم : ٢٢ ، وأيضا كتابه : الغزل فى الشعر العربى الحديث فى مصر (المكتبة الوطنية ، بنغازى ١٩٧١) ١٧ — ١٨ .

(٤) قضايا الشعر ١٨٨ .

لاسبيل إذن إلا العودة إلى النص الذى نقله ابن قتيبة ، والنظر فيه من جديد ، لأنه كما قلت قبلا صحيح فى جملته [١] ولكن حام فيه التعليل ولم يقع ولا بد من تفسير آخر يستبين على هداه الشكل الذى اتخذته القصيدة القديمة .

يقوم النقد الاجتماعى للأدب Sociological criticism على أساس العلاقة بين الأديب والبيئة ، فالأدب لاينشأ من فراغ ، وإنما هو نتاج إنسان يعيش فى زمان معين ومكان معلوم ، فهو متأثر بهما أراد أو لم يرد ، أدرك ذلك أم غاب عنه . يصور مجتمعه فى ذلك الزمان مسجلا ، ومحبّذا لبعض قيمه ، أو مهاجما لبعض نواحيه ، داعيا بذلك إلى التغيير ، فيؤثر بدوره فى مجتمعه بقدر مايؤثر فيه هذا المجتمع [٢] .

وليس هناك أدب نعرفه يبين عن هذه الحقيقة أفضل من الأدب الجاهلى ، فهو كمرآة الغريبة يعكس لنا حياة العصر فى قوة ووضوح بخيرها وشرها : صراعها الدامى فى الأيام ، وسعيها الدائب إلى السلام ، وتخبُّطها بين الكُفْر والشرْك والضلال ، وتطلّعها إلى الإله الواحد والإيمان ، وإغراقها فى لذّات الحِسّ ، وجهادها فى قهره والسموّ عليه ، وممارستها للظلم والغَشْم والطغيان ، وحنينها القوىّ إلى العدل والحق والمساواة وليس هناك شعر غير الشعر الجاهلى ينطبق عليه تعريف ماثيو أرنولد للشعر بأنه نقد الحياة Criticism of life .

---

[١] نقول « صحيح فى جملته » لأن القصائد الجاهلية لم تكن تبدأ دائما بالأطلال والنسيب ، كما بينه أستاذنا الجليل الدكتور يوسف خليف فى مقالاته الممتازة المنشورة فى مجلة المجلة ، العدد ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠٤ ، سنة ١٩٦٥ وكذلك الدكتور حسين عطوان فى كتابه المذكور فى الهامش رقم : ٢٤ .

[٢] أهم مصادر هذه النظرية هى :

knights, L.C., Drama and Society in the Age of Jonson (London, Chatto & Windus, 1937); Matthiessen, F.O., American Renaissance : Art and Expression in the age of Emerson and Williams (Oxford University Press, 1941). Whipple, T.K. Study out the Land (UCB, UCLA University Press, 1943); Farrell, J., Literature and Morality (Vanguard . Press, N.Y., 1947)

وهذا المذهب على النقيض من المذهب الجمالى الذى دعا إليه الدكتور مصطفى ناصف فى كتابه : دراسة الأدب العربى (الدار القومية ١٩٦٦) ، وانظر نقدا مستفيضا له فى كتاب الدكتور النويهى : وظيفة الأدب بين الالتزام الفنى والانفصام الجمالى (معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٦٧)

وظنى أن الشكل الذى اتخذته القصيدة الجاهلية مرتبط بالحياة التى عاشها مقصّدو القصيد ، نابع منه ، فالماء عماد الحياة فى الصحراء القاحلة الشحيحة بالقوت ، تتتبع القبائل مصاب الغيْث زمن الربيع ،وتتلاقى عند أماكن تجمّعه حيث تتفجّر الحياة من موات الأرض وتسود الطمأنينة والدَّعة ، ويتصادق أفراد القبائل المجتمعة حول الماء وتنمو أواصر حب بين الشباب والفتيات . ثم يأتى اليوم المحتوم الذى لامهرب منه ولامحيص عندما ينضُب الماء أو يكاد ، وتأخذ معالم الحياة فى الاختفاء ، فتتفرّق القبائل كلٌّ فى طريق ، وتنطوى قلوب المحبين على ألم ممضّ . وتمضى مُلاوة من الدهر ، ويمرّ المحب (الشاعر) بالمكان الذى استمتع فيه بلذة الحب **فيقف** يتأمل أطلاله ورسومه فتروعه وَحشته ، وتبعث فى نفسه كوامِن الأسى . ولكنْ وتد هنا وأثافِىّ ونُؤْى هناك تُثير ذكرى خوالى الأيام ، فيرتدّ الماضى حيّا ماثلا أمام عينيه ، وتتراءى له محبوبته فيسعده تذكرها ويخفف من أساه **فيصف** (**يشبّب**) حسنها وشعوره حيالها . حتى إذا قضى من ذلك وطرا ، آن له أن يواصل طريقه ويستأنف رحلته ، فتستقبله الصحراء برمضائها ورمالها ، وهجيرها وقرّها ، وتشاركه ناقته فى صبر وشمم أعباء السِّفار ، وإذا هى سريعة كالظَّليم ، قويّة كالحمار الوحشىّ . وتأتى الرحلة إلى نهايتها ، وكذلك تُختم قصيدته (مدح أو فخر أو هجاء .... الخ) .

والذى يقوّى من هذا التفسير أن شعر الصعاليك خِلْو من هذه الأقسام ، فلا أطلال فيه ولانسيب ولا رحلة ولا ناقة على النحو المعهود فى أشعار الجاهلية . فلم يعرف الصعاليك نمط الحياة الذى وصفته آنفا ، ومن ثم لم يكن له صدى فى شعرهم . وإنما صور شعرهم الحياة التى عرفوها ، وهى حياة ناصبة ينعدم فيها الاستقرار ، كلها كرّ للسلب والانتهاب ، وفرّ من حَمْى الطراد . فجاء أغلب شعرهم على شكل مقطوعات قصيرة تجاوبا مع حياتهم السريعة ، وامتلأ بأحاديث الفقر والجوع والحقد والانتقام ، وإلى آخر ماوضحه أستاذنا الدكتور يوسف خليف فى كتابه النفيس « الشعراء الصعاليك » .

ودليل ثان على صحة هذا التعليل تجده فى شعر صدر الإسلام ، فإذا استثنينا شعر حسّان وكَعْب بن زهير وعَبدْة بن الطبيب وأشباههم ممن استحكَم فنهُم فى العصر الجاهلى ، وجدنا أن شعر المغازى وشعر الفتوح على وجه الخصوص لايتبع نظام القصيدة الجاهلية . اختلف نهج الحياة ، فلا

أطلال ولانسيب ولارحيل ، وإنما نضال فى الدفاع عن الدين الجديد ، واستماتة فى صدِّه من جهة أخرى فى شعر المغازى ، وجهاد عنيف لنشر الدين الجديد وإيمان راسخ بمثُل جديدة ، وحنين إلى الأهل النائين ممن استقروا بالبلاد المفتوحة فى شعر الفتوح . اختلفت الحياة فواكبها الشعر (١) .

ومن هنا نستطيع أن نفهم ثورة أبى نواس على تمسّك معاصريه بشكل القصيدة الجاهلية — وإن لم يستطع الفَكاك من إساره تماما — فقد تغيرّ وجه الحياة فى بغداد ، واستقر بالناس المكان ، وعاشوا فى ترف ورغد ، فلا طلل عاف هناك ولارَسْم دارس ، ولاذكرى حزينة لحب سالف أثارتها رسوم قد امحّت ، ورغم ذلك استمر الشعراء فى تصوير ذلك فسخر منهم فى بيته المشهور :

قُلْ لمَنْ يبكى على رسْم دَرَسْ　　واقفـاً ماضَرَّ لو كان جَلَسْ

فى ضوء هذا التفسير يتّضح لماذا تتكون القصيدة من أقسام مختلفة أولا ، ويستبين لماذا كانت هذه الأقسام مواضيع بأعيانها ثانيا ، ويُفهم لماذا أتت هذه الأقسام على النسق التى هى عليه ثالثا .

فإن صح هذا التفسير ، كان الكلام على تفكك القصيدة لتعدد « موضوعاتها التقليدية » ، ومن ثم خلوها من وحدة عضوية تربط أجزاءها أو الكلام عن الوحدة الموضوعية باعتبارها — وحدها — عاملا فنيا يدل على تطور الشعر وتقدمه لاطائل تحته ولامحصّل وراءه . فالوحدة الفنية يحققها الشاعر العبقرى سواء قصر قصيدته على موضوع واحد أو مواضيع عدة وسواء أطال أو اقتصد ، لأن مردّ الأمر كله إلى وحدة الشعور الذى يشيع فى القصيدة كلها ويسيطر على كل صورها ، وتنبثق منه الألفاظ والتشبيهات والاستعارات والموسيقى ، فتساعد على إبراز وحدة القصيدة وتكون العلاقة بين الصور الشعرية المبثوثة فى أنحاء القصيدة كعلاقة الأوراق بالأغصان ، وهى ليست علاقة منطقية ، وإنما هى علاقة حية ، إذ ينساب فى كل صورة نفس الانفعال الذى ينساب فى غيرها ، وتنبُت الصور المعينة من داخل القصيدة كما تنبت الأوراق من الأغصان (٢) .

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى الكتاب الممتاز : شعر الفتوح ، للدكتور النعمان القاضى (سلسلة المكتبة العربية ، المجلس الأعلى للفنون والآداب) .

(٢) انظر توضيح ذلك فى كتاب : دراسات فى الشعر والمسرح ، للدكتور محمد مصطفى بدوى (القاهرة ١٩٥٨) ٤ — ٧ ، وانظر تفصيلا مستفيضا فى كتاب قضايا النقد الأدبى والبلاغة ، المذكور فى الهامش رقم : ١٣ .

وللدكتور لطفى عبد البديع فصل قصير سماه « التكامل فى القصيدة العربية » ، يقول فى أوله « القصيدة بناء يتركب من العناصر والقوى التى تتظاهر على نحو يتم فيه تكامل المعانى الشعرية المتبلورة فى حقائق لغوية ، فالعالم الذى تتألف منه القصيدة عالم متجانس تتلاقى أفكاره وتتعاقب فى حركة مطردة » [١] وهذا كلام جيد وليته طبقه على القصيدة القديمة بدلا من قصيدة بشار .

وعلى الرغم من المحاولات الجادة التى بذلها بعض الدارسين المحدثين لدراسة القصيدة الجاهلية وتحليلها لبيان وحدتها أو نفيها عنها ، فإن الاعتقاد المتوارث بانعدام هذه الوحدة فى الشعر الجاهلى ، جعلهم يُقْدِمون بخطى مترددة ، ويصدرون أحكاما تبدو متناقضة ، يقول الدكتور العشماوى مثلا : « لانستطيع أن نذهب إلى ماذهب إليه الدكتور طه حسين فنزعم أن فى القصيدة العربية القديمة وحدة عضوية بهذا المعنى الذى كشفت عنه الفصول السابقة » ولكنه يقول بعدُ (ص : ٢٠١) : « لانستطيع أن نذهب إلى ماذهب إليه بعض النقاد المحدثين من أمثال الدكتور غنيمى هلال والدكتور محمد مصطفى بدوى فى اتهام الشعر الجاهلى بانعدام الوحدة العضوية فيه . فإن الدراسة التحليلية العميقة لهذا الشعر تكشف عن إمكان تحقق العضوية بمعناها الحديث » [٢] ، وهو المعنى « الذى كشفت عنه الفصول السابقة » ، كما ذكر آنفا . ويقدم بين يدى تحليله لمعلقة لبيد بقوله (ص : ١٤٥) : « ومن أجل مافى الشعر الجاهلى من وحدة صراع ووحدة فكر ، ووحدة الشخصية العربية ، ظن بعض مَن يقرأون الشعر القديم ويحللون قصائده أن فى القصيدة الجاهلية وحدة ، وأن هذه الوحدة متحققة فى القصيدة القديمة ، وكل مافى الأمر أن الناس لايرونها . أكد الدكتور طه حسن هذا الزعم وهو بصدد تحليله لمعلقة لبيد . وعلى الرغم من أن القراءة العميقة لمعلقة لبيد قد تنتهى بنا إلى التماس نوع من الوحدة ، هي وحدة الصراع بين الحياة والموت ، فإن هذه الوحدة **ليست وحدة القصيدة** ، وإنما هى وحدة الصورة العامة للحياة العربية قبل الإسلام » . وبهذا الشك بدأ فى تحليل معلقة لبيد ، وهو تحليل رائع [٣] ، أبان فيه عن جمال القصيدة وبنائها الفنى ، ولم يسعه إلا أن يقول

---

(١) إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين (دار المعارف ١٩٦٢) ١٦٩ .

(٢) كتابه المذكور فى الهامش قبل السابق .

(٣) وقد وجدت له صدى فى مقال الدكتور كمال أبو ديب ، المذكور فى الهامش رقم : ٢٠

(ص : ١٩٢) : « ونشهد لقد استطاعت معلقة لبيد أن تحقق هذه **الوحدة العضوية** على رغم طول القصيدة ، وتعدد أقسامها وانتقالها من غرض إلى غرض ... ولم يكن تحقيق هذه الوحدة فى معلقة لبيد راجعا إلى حسن التخلص من غرض ، أو إلى تنظيم أجزاء القصيدة ، وحسن ترتيبها ، أو التسلسل المنطقى الذى تجده بين مقطوعاتها ، وإنما الذى ساعد على تحقيق هذه الوحدة قدرة القصيدة على نقل إحساس واحد مهيمن عن طريق صورها وكلماتها وخصائص أسلوبها » ، وهذا هو مفهوم الوحدة العضوية الحقة كما بينه الدكتور العشماوى فى فصوله السابقة .

أرأيت كيف ردّد الدكتور العشماوى أراء المفكرين لوحدة القصيدة الجاهلية ؟ ثم أرأيت كيف انتهى إلى نقيض ذلك الرأى بعد الدرس والتحليل والتأمل فأمتعنا وأثلج صدرنا وعزّز ثقتنا بهذا الشعر الفريد ؟ ولايعنى هذا أن « الوحدة » موجودة فى كل قصيدة وأن على دارسينا أن يبينوها ، فما أريد أن آخذ الطرف النقيض للقائلين بغياب هذه الوحدة ، وإنما أعنى أن نقبل على النص – دون حكم ابتدائى – ونحلله تحليلا دقيقا مستقصيا [1] ، غير مغالين فى تطبيق النظريات النقدية التى استنبطها نقاد الغرب ، لأنهم إنما فعلوا ذلك بعد استقراء شامل لأدبهم ، وهو مخالف فى كثير من نواحيه لأدبنا القديم . كما أننا يجب أن نراعى أنه ليس هناك « منهج » واحد يمكن اتباعه فى دراسة جميع القصائد ، فقد يصلح أحدها فى فهم وتحليل قصيدة ما ، بينما لايصلح نفس المنهج مع قصيدة أخرى .

* * *

فى سنة ١٨٧١ نشر إداوارد تليور Sir Edward Taylor دراسة بعنوان : الثقافة البدائية Primitive Culture ، ثم ظهرت للعالم الاسكتلندى جيمس فرازار James Frazar المتخصص فى علم الإنسان دراسة فذّة فى اثنى عشر مجلدا [2] ، تناول فيها الديانة والسحر وأرجع كثيرا من

---

(١) كما فى الكتاب القيم : الشعر الجاهلى ، منهج فى دراسته وتقويمه للدكتور محمد النويهى (الدار القومية) وقد أفدت كثيرا من تحليله فى كلامى عن الوحدة العضوية فى عينية أبى ذؤيب كما سيأتى .

(٢) The Golden Bough, 1890-1915 .

الأساطير Myth إلى أصولها فى عصور ماقبل التاريخ . فتحت هاتان الدراستان ، خاصة الثانية منها آفاقا جديدة أمام نقاد الأدب اليونانى القديم ، مثل جين هاريسون Jane Harrison ، وكورنفورد Cornford ، وموارى Marray ولانج Lang ، فدرسوا على هَذْى نظريتى تيلور وفرازار الصراع الدينى فى أعمال هوميروس وكُتّاب المأساة Trageddians [١] . ثم أضافت أبحاث كارل يونج Carl G. Jung وهو من تلامذة فرويد Freud بُعدا نفسيا لهذا الاتجاه النقدى ، وهو : اللاوعى الجامعى Collective uncosciousness ، ومؤداه باختصار شديد أن عقل الإنسان المتحضر يختزن – دون وعى منه – أشياء ترجع إلى عصور ما قبل التاريخ ، عبر عنها تعبيراً غامضا فى الأساطير Myth ، لذلك نستطيع أن نفهم لماذا يميل الإنسان إلى الأساطير بالرغم من أن عقله لايتقبل ماتتضمنه من خوارق . وعرفت هذه النظرية النقدية باسم Archetypal Criticism . وكان لها تأثير عميق على جيمس جويس James Joyce وإليوت T . S . Eliot ، وجذبت إليها كثيرا من النقاد لأن « علم الإنسان » يهدف إلى المحافظة على الإنسانية واستمرارها ، وذلك عن طريق الإبانة عن العناصر البدائية المتوارثة فى الطبيعة الإنسانية . وعلى النقيض من النقد الفرويدى Freudian Criticism الذى يهتم بإظهار التمزق فى نفس الإنسان ، والصراع بين الوعى واللاوعى ، فإن « علم الإنسان » – الذى تعتمد عليه النظرية النقدية التى نحن بصددها– يكشف لنا عن عروقنا الضاربة فى القدم إلى الإنسان الأول ، وبذلك يكون الإنسان عنصرا مستمرا فى هذا الكون ، وكيانا راسخا . بجذوره القديمة [٢] .

ومن أهم الكتب التى درست « علم الإنسان » وعنيت بتحليله كتاب من تأليف ليفى – ستراوس [٣] ، عقد فيه فصلا لدراسة الأساطير : تركيبها وبنائها وعناصرها أفاد منه الدكتور كمال أبو ديب فى تحليله لمعلقه لبيد وبيان الوحدة التى تجمعها فى مقال ممتاز [٤] ، وإن كان عسير الهضم وهو

---

(١) تجد تلخيصا لآراء هؤلاء النقاد ونتائج بحثهم فى كتاب جين هاريسون : Jane Harrison, Ancient Art and Ritual, . 1913

(٢) أهم مصادر هذه النظرية هى : weston,J., From Ritual to Romance (New York : Peter Smith , 1920); Bodkins,M. Archetypal Paterns in Poetry, 1934; Raglan,F., the Hero: A Study inTradition, Myth, and Drama (Oxford University Press, 1933); Chase, R., Quest for Myth (Louisiana . State Unirersity Press, 1949).

(٣) Clause Lévi-Strauss, Stractaral Anthropology Tr. C. Jacobson and B. Schoepf (New york :Anchar Books, Doubleday, 1967) .

(٤) مضى ذكره فى الهامش رقم : ٢٠ .

جزء من دراسة (لم تنشر بعد) حلّل فيها مائة وخمسين قصيدة وقد أدى هذا التحليل إلى نتيجة ملخصها أنه على الرغم من تعدد الموضوعات Themes والصور Motifs فى الشعر الجاهلى ، فمن الممكن تقسيمه إلى نوعين تبعا للتجربة الإنسانية التى أمْلَته ، الأول : شعر يدور حول موضع واحد ، وله بعد واحد يتفجّر من النفس فى تدفّق ، لا يشوب مَسارة تغيير أو خروج عن أصله ، ويعبرّ عن عاطفة جياشة يكاد عنصر الزمن ينعدم فيه ، كشعر الرثاء والهجاء والغزل والخمر وبعض القطع الوصفية التى تعرض منظرا واحدا مملوءاً بالحركة . وهذا النوع قد يضم شعرا يتناول أكثر من صورة تبدو للوهلة الأولى كأنها نابعة من تجارب مختلفة فى القوة والزمن ، ولكنها ليست كذلك ، كعينية أبى ذؤيب فى رثاء بنيه . والنوع الثانى يضم تجارب عدة ، وتتقابل هذه التجارب وتتفاعل على مابينها من تناقض حتى يتم بينها نوع من التوافق ، وهذا النوع هو الذى يعبر عن إحساس الإنسان بالحياة ، وإدراكه للموت المحتوم ، عن استمرار الحياة وفنائها فى آن ، وهذا الصراع هو الذى يكسب الشعر عمقه ونموه . ثم يقدم تحليلا مستفيضا لمعلقه لبيد – كنموذج للنوع الثانى – مبيّنا بناءها الرائع الشديد التعقيد ، وتحليلا قصيرا لايتجاوز نصف صحيفة لعينية أبى ذؤيب – كمثال للقسم الثانى من النوع الأول .

هذه النظرية النقدية Archetypal Criticism يعيبها [١] أنها لاتهتم بناحية الجمال الفنى فى الشعر ، ومن ثم فهى لاتلفت كثيرا إلى موسيقى الشعر ومجازاته وألفاظه واستعاراته ، وكل ذلك جزء لايتجزأ من بِنْية القصيدة الحية كما مر بنا .

والشيء الذى أثارته هذه الدراسات التحليلية هو ما كان يجب أن يُتّبع منذ بدأ الكلام عن الوحدة فى القصيدة القديمة ، أعنى الدراسة المفصلة والعميقة للشعر الجاهلى ، لا الكلام النظرى أو الأحكام العامة المبنية على دراسة سقيمة ، وتصورّ قاصر لمفهوم الشعر . وقدّم بعض هؤلاء الدراسين مناهج ممتازة لأصول هذا النوع من التحليل خاصة شيخنا الجليل العلامة محمود شاكر فى كلامه الفذّ عن قوس الشماخ ، ودراسته الفريدة للنمط الصعب والنمط المخيف ، والدكاترة بدوى والعشماوى

---

(١) انظر الهجوم على هذه النظرية فى كتاب : Malcolm Cowley, The literary Situation (New york : Viking Press 1954) .

وأبو ديب فى تحليلهم لمعلقة لبيد . وسأحاول فى الصفحات القليلة الباقية أن أدرس عينية أبى ذؤيب لبيان الوحدة العضوية فيها .

فى القسم الأول من القصيدة (١ - ١٣) نرى أسرة تتكون من رجل وامرأة وخمسة أبناء فى ريعان الشباب ، لها ضيعة ونصيب موفور من المال . كدّ الأب ، وبرّ بأسرته ، ومنح أولاده أقصى مايستطيع من رعاية وحماية ، حتى شبّوا وتم شبابهم ، وسعد الرجل بما عنده : امرأة وفيّة مخلصة ، وخمسة رجال أشداء ، وضيعة ومال . آن له أن يستريح ، ويقضى سنيه الباقية فى دعة وهدوء ، يكفيه أبناؤه العمل . ولكن الموت يتخطّف أولاده ، فيجزع جزعا شديدا ، ولكن البكاء لن يغنى عنه شيئا ، ولن يرق الدهر له فيعيد إليه أولاده ، وسيسعد الشامتين مايرون من حزنه وجزعه . ثم أليس الموت نهاية الحياة ؟ أكان أولاده يخلّدون لو لم يموتوا فى حياته ؟ ألن يموتوا يوما ما مهما امتد بهم الأجل وطال العمر ؟ وهو أيضا لاحق بهم لامحالة ، وسائر فى الدرب الذى ساروا فيه ، فعليه أن يقنع بما هو كائن ولايتطلع إلى ما يجب أن يكون ، وعليه أن يقنع بما تبقى له : أميمة الوفية التى خفّفت عنه آلام محنته .

وتدفعه فجيعة الموت ومحاولة التغلب على المرارة التى خلّفتها إلى التأمل فى الحياة ومصائر الأحياء ، يتعزّى بمآسيهم ، وليرى أن ما أصابه ليس بدعا فى سُنّة الكون ، وأنّ الفناء نهاية كل شىء حىّ . يبدأ القسم الثانى (١٤ - ٣٤) بقصة أسرة من عالم الحيوان : حمار وحشى وأُتُنه الأربع ، أزعلها الماء الوفير والنبات الجميم ، فهى تمرح وتشبع هانئة سعيدة ، كما كانت أسرة أبى ذؤيب ، وفجأة تقلّ المياه مؤذنة باختفاء الحياة وجفاف العشب وحلول الجدب . فبأى حين مُلاوة تتقطع ! يأتى المصاب حين نظن أننا قد بلغنا أوج سعادتنا وأن الدنيا قد أقبلت علينا . ويرى الحمار أن عليه واجبا لابد أن يؤديه : أن يقود الأتن إلى ماء جديد مهما كانت أخطار الطريق ، تماما كما أحسّ أولاد أبى ذؤيب بأن عليهم أن يشاركوا فى الجهاد وذهبوا إلى مصر ، وكانت رحلة بلا عودة ، كما كانت رحلة الحمار إلى الماء آخر رحلاته . وبعد عناء ونصب ، وخوف وذعر وصل الحمار وأتنه إلى الماء ، فشرَعت فى حَجَراته ، ونعِمت ببرودته وعذوبته ولكن القدر الباغى كان فى انتظارها هناك بسهامه الجياد فيا للسخرية ، انتصار عقيم وشعور زائف بالأمان !

فالتشابه واضح جلىّ بين الأسرة الإنسانية فى القسم الأول ، والأسرة الحيوانية فى القسم الثانى ،

بل يكاد الفاصل بين « إنسانية » الأولى و « حيوانية » الثانية أن ينعدم ، ولايرى أبو ذؤيب أمامه إلا « حياة » تواجه بَغْى الفناء : الإنسان يموت ، والحيوان يهلك ، والماء يغور والنبات يجف ويذوى . كل شىء إلى العدم .

وإذا كانت الحيوانات الخمسة قوية كأولاد أبى ذؤيب الخمسة الأشداء ، فإن الثور الوحشى فى القسم الثالث (٤٨ – ٥٣) مُسنّ لم يبق له من حياته إلا وقت محدود ، ولكن الكلاب وصاحبها تأبى أن تتركه يعيش فى سلام فتطارده ، ولكن ابتعاده عنها لايشبع فى نفسه الأمان ، ويظل قلقا متوجسا من متابعتها له حتى تفجأه ذات صباح وتتعاوره ، لو شاء نجىّ نفسه الهرب ، ولكن كِبرْا يراجعه فيتصدّى لها ويصرع بعضها ويفر الآخر مثقلا بالجراح .

ولكنه انتصار موقوت ، فلا يلبث رب الكلاب أن يطلق سهامه الرهيبة ، فينتهى ذَماء الحياة . ألست ترى أبا ذؤيب وشيخوخته فى هذا الثور المسن ؟ أو لست ترى كيف أن القدر لم يشفق عليهما فى أخريات حياتهما ؟ أو لا ترى إلى هؤلاء الشامتين فى القسم الأول وإلى هؤلاء الكلاب فى هذا القسم ؟ أو لا ترى إلى عبث الجهد الذى يبذله « الأحياء » ؟ أبو ذؤيب فى تنشئة أولاده ، الحمار وأتنه فى رحلتهما إلى الماء ، والثور فى انتصاره على الكلاب .

لم تغن جهود أبى ذؤيب وحرصه على أولاده ودفاعه عنهم فى دفع الموت ، ولم يحل تصميم الحمار وقوته دون مصرعه هو وأُتنه ، ولم تُجْد خبرة الثور المسن فى إنقاذ حياته من المصير المحتوم (فهو يدرك بخبرته أن مهمة الكلاب هى إعاقته عن الجرى حتى يلحق به الصائد) ، وكذلك – فى القسم الرابع والأخير – لم تنفع البطلين شجاعة فؤاد ، ولا تجريب قتال ، ولاجواد نبيل ، ولادرع مَسْرُودَة ولاحسام عضْب ولا ورمح يَزَنىّ . طعَن كلٌّ منهما الآخر وهو واثق ببلائه وسلاحه ، وحُقّ لكل منهما ، فقد اختلس نفس منازله وسقط كلاهما فى ذلك اليوم الأشنع .

هكذا تتلاحم أجزاء القصيدة وتنصهر قالبا واحدا ، يسيطر عليها شعور واحد ، وهو حَتْم الفناء لكل شىء ، وعبث الجهود والصراع والكفاح والآمال . فكلها تذهب سُدى ، أَدْراجَ الرياح ، لاشىء منها شافع عند الموت ، دافع له ، ولاشىء منها نافع بعد الموت ، وآه « لو أن شيئا ينفع » !

وتُسِهم موسيقى القصيدة وألفاظها وتشبيهاتها فى ربط أجزاء القصيدة ربطا محكما وجعلها « كلاً » واحدا متماسكا ، لأنها جميعا منبعثة عن الشعور الواحد المهيمن على القصيدة .

فانظر إلى استخدامه الفذ لبحر الكامل كما نبه الدكتور النويهى ، وهو – كما يقول الدكتور عبد الله الطيب – بحر سريع الإيقاع من « أكثر بحور الشعر جَلْجَلَة وحركات ، وفيه لون خاص من الموسيقى يجعله – إن أريد به الجد – فخما جليلا مع عنصر ترنمى ظاهر »[1] ، ولذلك قلّ أن يصلح فيه الرثاء إن لم يكن نوحا وتفجعا ، وأى نوح وأى تفجع هنا ! حزن دفين ، ومصاب فادح ، وألم محرق ، ووحدة كئيبة ، وشيخوخة آسية ، وشماتة خسيسة ، ويرى الدكتور عبد الله الطيب أن بحر الكامل لايلائم إلا القسم الأول من القصيدة لما فيه من عنف الإفصاح عما يختلج فى الصدر من لذع الألم وحرقة الحزن ولكنه لايناسب بقية الأقسام لأن الشاعر عمد إلى التأمل فى بحر يصلح للبكاء والغضب والحزن والمرح والتغنى ، لذلك « تحس وأنت تقرأ كلام أبى ذؤيب أن نَفَسه قد خفت ، وأنه نسى الحزن ، وجعل يقلّد غيره من الشعراء الذين وصفوا الحُمُر وما إليها » . ولكننى أرى أن نفسه لم يخفت وأن حزنه لم يُنس ، وهل هذه الأقسام الثلاثة غير تنفيس عن حزن كظيم ، ومحاولة يائسة للتعزى ، ويستهل كل منها بهذا المصراع الرهيب الكئيب :

* والدهرُ لايَبْقَى على حَدَثانه *

ولاشك أنّ محاولات العزاء هى تأمُّل فى الحياة والموت ، ولكنه هنا تأمُّل يصاحبه سَخَط وثورة واعتراض وتذمر ، وحِدّة وانفعال ، وليس تأملا هادئا مستسلما مُدرِكا كما تجد عند أبى العلاء فهو – أى التأمل – فى القسم الثانى من القصيدة من خلال مصرع الحمار الوحشى وأُتُنه ، وهى قصة مملوءة بالحركة والنشاط والفرح فى أولها ، بالعدو المجنون والفزع والطراد فى وسطها ، ثم بالفرار المذعور من سهام الصائد القاتلة فى آخرها . أفلا يلائم ذلك بحر الكامل ؟ والتأمّل فى القسم الثالث من

---

[1] المرشد ، للدكتور عبد الله الطيب ١ : ٢٤٦ . وكلامه المستشهد به بعد مأخوذ من انتقاده الشديد لقصيدة أبى ذؤيب ١ : ٢٨٢ – ٢٨٨ .

خلال مصرع الثور الوحشى ، وهى قصة تتميز بالخوف والقلق والرعب من مطاردة الكلاب ، وزاد ذلك وقعا فى نفس الثور تتابع نزول الأمطار ، وعنف هبوب الرياح الباردة ورهبة الليل المخيف ، وهى أيضا تتميز بالحركة الشديدة والصراع : حركة الكلاب الضارية وهجومها الشرس على الثور ، ونضال الثور العنيد ضدها حتى سقوطه قتيلا ، أفلا يلائم ذلك بحر الكامل ؟ والتأمل فى القسم الأخير من خلال قصة بطلين فى ساحة القتال ، وهى تتفجر بحركة القتال ، عَدْو المهور ، وتقطع الأنفاس ، والتوثُّب للنصر ، والفزع من الهزيمة . ولم يسع الدكتور عبد الله الطيب – فى وقوفه أمام هذا القسم – إلا أن يقول : « فهذا وصف ملحمى رائع ، ويلائم روح الحزن التى استهل بها كلامه » .

واستخدام أبى ذؤيب للألفاظ شىء عجيب لايقتدر عليه إلا فنان عبقرى [1] . فى البيت السادس عشر من القسم الثانى يقول فى صفة إحدى زوجات الحمار وعلاقتها به « طاوعته سَمْحَج » ، فهذه الأتان محبة لزوجها مطيعة له ، وهو وصف يربط هذه الأسرة الحيوانية بالأسرة الإنسانية فى القسم الأول ، ترى فيه أميمة المرأة المحبة لأبى ذؤيب ووصف هذه الأتان بأنها « سَمْحج » أى طويلة على وجه الأرض ، يزيد من تركيز هذه الصورة ، فهذه الأتان المحبة لزوجها تندفع إليه عندما تستشعر خطر الصائد (البيت : ٢٩) وتلتصق به فتحميه بجسدها الطويل وتحجبه تماما ، ألا ترى هنا أميمة التى كتمت حزنها ولم تظهر الجزع ، محافظة على أبى ذؤيب حتى لا تزيد ما به من همّ وألم . وفى البيت التاسع عشر عندما يذكر قِلّة المياه ، لا يقول : قلّت أو نقصت ، فلا تؤدى الكلمة إلا معناها اللغوى المباشر فقط Denotation ، وإنما يختار كلمة تؤيد هذا المعنى اللغوى وتزيد عليه ، فقال : « جَزَرَت مياه رزونه » فانظر إلى ماتوحى به الكلمة Conotation ، من الذبح والقتل والموت ، وهو الإحساس الواحد المهيمن على القصيدة ، وفى البيت الحادى والعشرين ترى الحمار يسوق أتنه فى جنون مستعرّ ، فهى تمتنع عن المضىّ ، وهو يفتنّ فى دفعها لأنها تسلك طريقاً تستخدمه القوافل المارة ، وفى هذا خطر شديد . وبعد جهد عنيف ينجح الحمار فى حملها على

---

[1] وضّح الدكتور النويهى توضيحا ممتازا دقة اختيار أبى ذؤيب للألفاظ والمقاطع والحروف وعلاقة ذلك كله بالمعنى (انظر كتابه فى الشعر الجاهلى ، المذكور فى الهامش رقم : ٣٧) . ولكننى أتناول الألفاظ هنا من ناحية وظيفتها فى ربط أجزاء القصيدة لأنها صادرة عن شعور واحد .

متابعة الطريق وإجازته ، ولكنه مايكاد يفعل حتى « يعانده » طريق آخر واسع مطروق ، فهذا الفعل يصور « شعور » الحمار ، فالقدر « يعانده » ويعمل على إشقائه . وأين هذا الفعل المُوحى من فعل مثل : عارضه أو قابله ، أو عَنّ له ؟

كذلك التشبيهات ، كلها نابعة من الشعور الواحد المسيطر على القصيدة وهو الموت والفناء ، ففى البيت السادس عشر يشبه الأتان فى طول جسمها بالقناة ، أى الرمح ، وهو أداة قتل كما ترى . وفى البيت الثالث والعشرين يشبه الأتن – أثناء رحلتها إلى الماء – فى جريها وحركتها العنيفة ومحاولتها الإفلات من الحمار ، بِقداح الميسر يصُكّها صاحب الميسر داخل الرِّبابة والقمار – كما هو معروف – مرتبط بالمخاطرة ، يفوز فيه المقامر أو يخسِر ، يبتسم له الحظ مرة ، ويعبس له مرّات . هكذا كانت رحلة الأُتن إلى الماء : أتصل سالمة إليه ؟ أم ينالها الصائد فى بعض الطريق ؟ أم يكون فى انتظارها عند الورود ؟ توّجس الحمار شرا « وشاقى أمرَه شُؤْم » ، كما يفزع المقامر أمام منافس طَبّ خبير . تُرى ماذا كان يعتمل فى نفس أبى ذؤيب عند رحيل أولاده .. هل سيعودون من الحرب سالمين ؟ أم سيكونون فى الهالكين ؟ فالحرب كالقمار : نصر يُطمع فيه ، وهلاك يفزع منه . وفى البيت الرابع والعشرين يشبه الثور فى اجتماعه بالمِدْوَس ، وهو مسَنّ الصيْقل ، يشحَذ به السيوف ، فهذا أيضا تشبيه مستند إلى أداة قتل ، أرأيت الآن لماذا لم يشبه الشاعر سرعة الأُتن بسرعة حيوان من حيوانات الصحراء كالظليم مثلا أو بسحابة ألقت ماءها ؟ أرأيت لماذا لم يشبه اجتماع خلق الثور وصلابته بجلمود صخر أو بفَدَن ؟ جواب ذلك يسير ، تشبيهاته مستمدة من نفسه الذى حَطمها الموت ، ولم يكن « يقلّد غيره من الشعراء الذين وصفوا الحُمُر وما إليها » . وفى البيت الرابع والثلاثين يشبّه طرائق الدماء الحمراء القانية على أذرع الأُتُن (وهى سوداء) بالبرود وهى يمينه نفيسة ، سوداء فيها خطوط حُمْر ، وهو تشبيه يبدو غير متلائم فى ظاهره فما العلاقة بين هذه الدماء التى تنقبض النفس لمرآها وآلام الجراح التى أسالتها ، وبين هذه البرود الجملية التى تدخل البهجة على النفس ؟ وحقيقة التشبيه أن هذه الدماء مَبعث فرح للصياد (كخدّ عمورية التَرب عند أبى تمام) فحياته فى هلاكها ، أولا لايرتدّ بنا ذلك إلى القسم الأول حيث فَرَح الشامتين لمصاب أبى ذؤيب ؟ ناهيك عن

تشبيهين من الوضوح بمكان فى القسم الأول من القصيدة : تشبيهه للمنية بطائر كاسر لا نجاة لفريسة أنشب فيها أظافره ، وتشبيهه لعينيه وقد قرحهما البكاء ، بعينين فُقئتا بشوك .

وهكذا تكون القصيدة « كلا » واحدا ، موضوعاتها وصورها ومجازها وألفاظها وموسيقاها ، لأنها كلها صادرة عن إحساس واحد يصهرها جميعا فى قالب واحدو ويجعلها بناء متماسكا ، ويشيع فيها جميعا كما تذوب قطعة السكر فى الماء تشيع فيه علوا وسفلا وتكسبه ذلك المذاق المعروف .

وقد أدهشنى قول الدكتور عبد الله الطيب ، وهو من هو فى اطلاعه وفهمه وتذوقه للأدب العربى « وإن عجبى من متأدبة هذا العصر ، يغلون فى مدح هذه القصيدة ، حتى إن بعضهم ليسميها سمفونية أبى ذؤيب ، وربما يسميها بعضهم سوناته أبى ذؤيب إعجابا بها . ولو وقف هذا الإعجاب على قسمها الحزين الباكى الذى فى أولها . لكان له وجه ، ولكنهم يعممون إعجابهم فيشملون به القصيدة كلها » . فأرجو ألاّ يكون فى تحليلى مغالاة ، وأن أكون قد أوضحت أن أقسام القصيدة الثلاثة الأخيرة لاتقل أهمية عن القسم الأول الباكى الحزين .

طارق بن زياد وخطبته

الدكتور عبد السلام الهراس
أستاذ الأدب الأندلسي بكلية الآداب
جامعة محمد بن عبد الله ، فاس

وقع الفتح العظيم على نحو ماهو مفصل في كتب التاريخ ، واقترن اسم طارق بهذا الفتح اقترانا خالدا ظل الجبل المطل على البوغاز يجدد ذكرى هذا البطل في كل لحظة كأنما يضم بين صخوره الجبارة مناقب عظمة هذا الفاتح ، فهي تتلوها على مسامع الزمن وتنشدها على العابرين من هناك بين المحيط والمتوسط على مر الأزمان والدهور ، ولكن مع ذلك لم يستطع تاريخنا أو بالأحرى ما تبقى من تراثنا التاريخى أن يعرفنا بالرجل معرفة تكشف لنا عن كثير من جوانب شخصيته بل عن القليل من تلك الجوانب ، ربما اكتفى تراثنا بأن يودع الجبل الراسخ كل ماكان يريد أن يخلد به هذا البطل ليفضي لنا – في صمت فصيح – عبر القرون بما يدلنا على بطولته الفذة ، والواقع أن تاريخنا لم يأل جهدا في هذا المضمار إذ أن أمر طارق كان شائعا في الأندلس ومدونا في الكتب المتداولة حتى أصبح حديث الفتح من قبيل تكرار القول والتعريف بالمعلوم . يقول ابن الخطيب [1] : « وحديث الفتح وما فتح الله على الإسلام من المنح ، وأخبار ما أفاء الله من خير على موسى بن نصير وكتب من جهاد لطارق بن زياد مملول قصاص ، وأوراق وحديث أقوال وإشراق وإرعاد وإبراق ، وعظم امقشاش وآلة معلقة في حانوت قشاش » ويقول عن طارق بن زياد في معرض الحديث عمن تولى الأندلس من الأمراء منذ الفتح إلى عهد الرحمن الداخل « منهم طارق بن زياد الذي تولى افتتاحها وإليه ينسب جبل الفتح المدعو بجبل طارق وخبره بها شهير ... » .

غير أن الإعراض عن تدوين مفصل لأخبار الفتح تفاديا للتكرار ونقل مالا جديد فيه قد جنى على تاريخنا وتركنا نتخبط في متاهات مظلمة مما حمل بعض الباحثين التلفزيين على القول بأن طارق بن زياد كان أسطورة ، أما نفي الخطبة فقد كاد يصبح من المسلمات في ميدان « الدرس » و « التعليم »

---

[1] أعمال الأعلام ، لابن الخطيب ص ٥ ، ٦ .

ولم يسلم إحراق السفن من هجمة الإنكار أيضا !! وهكذا يقبر تراثنا بجرة قلم ولو سرنا على ما « قرر » من « مناهج » جاهزة « وأساليب » ماكرة استقرت في الأذهان لامتد الإنكار والنفي والشك إلى كل ثابت من أصولنا وعريق من مصادرنا ولأصبحنا أمة ليس لها ثابت إلا المخازي ولا تعتمد إلا على ما وثقه لها أعداؤها وتلك خطورة مابعدها خطورة !!

فمن هو طارق ؟ وإن الإجابة عن هذا السؤال عسيرة جدا لأنه لمع كشهاب مفعم بالضياء لحظة خاطفة ثم اختفى في غياهب سحيقة خلف السماء الدنيا من تاريخنا دون أن يكون ثمة أثر يدلنا على مصدره أو يعرفنا بمصيره وعلاقاته ، وكل ما استطعنا استخراجه من ملامح للتعرف على جوانب من شخصيته أنه طارق بن زياد بن عبد الله بن رفهو بن ورفجوع بن ينزغاسن بن ولهاص بن يطوفت ابن نفزاو[1] ، وقيل إنه بن عمرو[2] أو بن عبد الله بن وانمو الزناتى[3] . وقد اختلف فى نسبه فقيل إنه بربرى من نفزة وعلى هذا أكثر المؤرخين كما يقول ابن عذارى . وقيل إنه فارسى همذانى مولى لموسى بن نصير وقيل إنه ليس مولى لهم[4] وإنما هو من صدف . ويقول المقرى : « وقد كان بعض عقبه بالأندلس ينكرون ولاء موسى إنكارا شديداً »[5] .

ذلك مايعرف عن أصله ، فهو إذن طارق بن زياد بن عبد الله وهو بربرى من نفزة وهو حر غير مولى لموسى بن نصير كما نص على ذلك بعض الثقات .

ولقد أسعفنا التاريخ ، صدفة ، ببصيص من نور أضاء لنا زاوية صغيرة ترتبط بأسرته ، وبذلك عرفنا أن طارقا لم يكن وحده بالأندلس وإنما كان معه أفراد من أسرته ولكننا لم نستطع أن نتعرف على أكثر من ابن اخته ابن أبي جميل ، وعلى فرد آخر سيأتى ذكره . يقول ابن حزم عند حديثه عن بيوتات البربر الصنهاجيين بالأندلس : « ومنهم باشونة بنو عبد الوهاب وهم من ولد ميمون بن أبي جميل وهو

---

(١) البيان المغرب ٢ : ٥ .

(٢) جذوة المقتبس للحميدى . تحقيق المرحوم محمد بن تاويت الطنجى ، رقم الترجمة ٥١٩ .

(٣) الروض المعطار (القسم الأندلسى) المنشور بعنوان وصف جزيرة الأندلس ص ٧٥ .

(٤) البيان المغرب ٢ : ٥ ، وجوامع السيرة لابن حزم ٣٤٤ ، نفح الطيب ١ : ٢٨٥ تحقيق الدكتور إحسان عباس .

(٥) نفح الطيب ١ : ٢٥٤ ، وانظر وصف الأندلس لابن الشباط ، تحقيق الدكتور أحمد مختار العبادى مجلة المعهد المصرى ص ١٤٠ ، عدد ١٤ سنة ١٩٦٧ — ١٩٦٨ ، مدريد .

ابن أخت طارق بن زياد وكانت لهم ثروة وعدد وكان منهم قواد وكتاب وفقهاء وقد خملوا فما بقى منهم من يعرف إلا رجل له رحلة حج وطلب العلم والرواية والقرآن وهو اليوم خطيب جامع قرطبة والمقرىء فيه ، وهو عبد الوهاب بن محمد بن عبد القدوس بن يوسف بن أحمد[1] .

ولولا هذه الإشارة العابرة من ابن حزم لظللنا نجهل ارتباط عبد الوهاب بطارق ولحسبنا أنه أندلسى ذو أصل عربى أو مولى أو غير هذا ، لا كونه من سلالة أخت طارق سيما وهو نفسه لم يشر فى نسبه إلى مايدل على علاقته بهذا الفاتح العظيم . يقول ابن بشكوال فى ترجمته : [2]

« عبد الوهاب بن محمد بن عبد الوهاب بن عبد القدوس الأنصارى – كذا قرأت نسبه بخطه – الخطيب بالمسجد الجامع بقرطبة يكنى أبا القاسم وأصله من أشونة ، ورحل إلى المشرق فحج وسمع بمكة من أبي بكر محمد بن على المطوعى وغيره وسمع بدمشق من أبى الحسن السمسار وقرأ بها القراءات على أبى الحسن إبراهيم الأهوازى وسمع بحران من أبى القاسم الزيدى الشريف وبمصر من أبى الحسن الحوفى .. »

وقد اشتهر بالقراءات اطلاعا ومعرفة وتحريرا وضبطا حتى أصبحت الرحلة فى وقته إليه ، ولد سنة ٤٠٣ وتوفى ٤٦٢ . فالرجل إذن شهير فى ميدان العلوم الإسلامية وبخاصة القراءات ومع ذلك اختفت خلال التاريخ خيوط الوشائج التى تصله بأجداده الصنهاجيين وأخواله آل زياد بن عبد الله .

ومن جملة من صحبه فى هذا الفتح جاريته أم حكيم ولسنا ندرى متى ارتبطت به ومن أين انطلقت معه : أمن دمشق أم من القيروان لأن النص يقول [3] :

« ثم إن موسى عزل الذى استعمله على طنجة وولى طارق بن زياد ثم انصرف إلى القيروان وكان طارق قد خرج بجارية يقال لها أم حكيم » .

وكانت تشارك فى الجهاد إذ عبرت معه المضيق ضمن الجيش الفاتح وقد خلفها مع فرقة لحراسة الجزيرة الخضراء إثر النزول والفتح فأصبح المكان الذى نزلت به يعرف بجزيرة أم حكيم وبمرسى أم

---

(١) جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ٥٠٢ ، تحقيق عبد السلام هرون ، دار المعارف ١٣٨٢/١٩٦٢ .

(٢) الصلة لابن بشكوال ١ : ٣٦٢ ، نفح الطيب ٢ : ٦٣٧ ، غاية النهاية لابن الجزرى ترجمة رقم ٢٠٠٤ صفحة ٤٨٢ .

(٣) فتوح مصر والمغرب لابن عبد الحكم ص ٢٧٦ .

حكيم وبوادى أم حكيم[١] ولو لم يكن لها دور ما فى هذا الفتح لما اهتم بها التاريخ وخلد اسمها . إن أم حكيم هذه كان لها وزنها فى الفتح وإن لم تتول قيادة فى الحرب إذ لم ينص على ذلك فإنها لاشك كان لها شأن كما كان – فيما بعد – لزينب النفزاوية زوج يوسف بن تاشفين . ومن المعروف أن المرأة البربرية فى الصحراء والجبال تشارك الرجل فى أحوال السلم والحرب مشاركة ملحوظة .

إذن فطارق لم يكن مقطوع النسب عندما حل بأرض الأندلس ، فقد صاحبه أفراد من أسرته ، وإن كانت المصادر لم تحدثنا إلا عن اثنين هما : زوج ابن أخته أو ابن أخته وجاريته أم حكيم ، ولا نستبعد أنه كان فى رفقته بعض إخوته وأخواله وأعمامه ، لأن مثل هذا الفتح يجدر بالقائد أن يشرك فيه معه أقرب الناس إليه ، لاسيما والجيش الفاتح جيش مختار للقيام بهذه المهمة الخطيرة التى لم يقدم عليها موسى بن نصير إلا بعد استشارات ومداولات ودراسات فى كل من دمشق والقيروان وطنجة والتى اشترك فيها أفراد ذوو أهمية من أسرة موسى نفسه ، ثم لولا أن لطارق عزوة وأهلا فى الجيش ما خلف زوجته أم حكيم مع فرقة لحراسة الجزيرة والدفاع عنها ، ويقينا أن نفزة كانت مشاركة فى الفتح وكانت لها عصبية وقوة وقد برز اسمها فى أحداث سنة ١٧٠ إذ كانت فى صراع مع عبد الرحمن الذى أوقع بها وأذلها وأذهب عاديتها . ولعلها كانت فى صف محمد بن يوسف الفهرى الذى ثار فى ناحية طليطلة ثم فر إلى قورية وبعد انهزام أصحابه وقتل بعضهم التجأ إلى قرية ركانة وكانت من عمل طليطلة حيث مات هناك [٢] .

أما عن ملامحه الجسمية فليس عندنا إلا شيء يسير استخرجناه من بعض الأخبار التى نسجت من بعد مستغلة تلك الملامح ، فهو رجل ذو جسم طوال أشقر اللون ، بعينيه فتل ، وبيده شلل ، وله شامة فى كتفه اليسرى[٣] . وتصوره أسطورة بأنه ضخم الهامة ذو ذؤابة من شعر مجعد قائمة فى رأسه لجعودتها ، وهو متأبط كساء قد جمع طرفيه على يده اليسرى بألطف تصوير وأحكمه [٤] .

---

(١) نفسه ص ٢٧٨ والروض المعطار ٧٣ .

(٢) البيان المغرب ٢ : ٥٧ – ٥٨ .

(٣) المجلة المصرية ١٤ : ١٠٥ ، ١٢٥ والمجلد ١٥ ١ – ٢ ص ٢٢١ والنص لابن الشباط تحقيق د أحمد مختار العبادى . نفح الطيب ١ : ٢٣١ – ٢٥٥ .

(٤) وفيات الأعيان لابن خلكان ٥ : ٣٢٦ ، نفح الطيب ١ : ٢٤٦، تحقيق إحسان عباس .

ولم تبخل علينا المصادر المذكورة وغيرها بما يتصل بصفاته المعنوية كبلاغته وقدرته على الحوار والإقناع والاسترضاء وسل السخائم ودهائه فى السياسة والحرب[١] ومواجهة العدو والمكر الحربى للفت فى عضده وتحميس جنده وإثارة الحوافز والمشاعر للدفاع والهجوم ومعرفته بطبيعة الأرض التى يقاتل فوقها والسبل التى يسلكها والمدن التى يريد فتحها وتقديره للرجال الذين كانوا أهلا لتحمل المسئولية الحربية والسياسية ، وقد كان على علم بالطريق إلى روما وإلى الشام عبر أوربا ولو كانت له السلطة الكاملة والإمكانيات اللازمة لنفذ فكرته فى الاستمرار فى الفتح إلى أن يعود إلى عاصمة الخلافة من طريق القسطنطينية كما جاء فى نص ابن الكردبوس[٢] : « ورجع طارق إلى قرطبة واستوطنها بعد أن أوغل فى بلاد الروم وانتهى فى غزوه إلى أن لقى أمة كالبهائم والوحوش حتى مل الناس السفر وخلقت أبدانهم من طول المشى المستمر ، فقالوا : ألم تقنع بما فتح الله عليك ؟ فضحك وقال : تالله ساعدتمونى لسرت بكم حتى أقف على باب رومة وقسطنطينية العظمى وأفتتحها بإذن الله ، فإذا مللتم وسئمتم فارجعوا » .

ولعل هذا مما أوغر صدر موسى بن نصير عليه إذ خافه أن يسود عليه أو ربما خاف من مغبة مغامراته فى هذه الأرض الجديدة دون أن يأخذ للأمر عدته فى رأيه . ومهما يكن من أمر فإن طارقا لم يكن رجلا عاديا صادف أن كان مولى فولاه سيده إمرة الجيش بطنجة فبادر إلى الاتصال بأمير سبتة يوليان وبالحاقدين على لوذريق من أبناء غيطشة فلما تهيأ له الأمر واستوثق من الخطة عبر المضيق الأندلسى هكذا دون أن يكون مسئولا مسئولية كاملة مباشرة أمام دمشق .

فنحن أمام قائد كاد يتولى إمارة الأندلس وكان متساويا مع الأمير والقائد الأكبر موسى بن نصير ولم يكن مغيث الرومى الرجل الثالث فى الفتح الذى يمت للأمويين بصلة الولاء ، إلا قائدا يعمل

---

(١) انظر نص ابن الشباط المذكور حيث ورد فيه أن طارقا عندما وجد بعض الروم وقوفًا فى موضع وطىء كان عزم على النزول فيه إلى البر فمنعوه منه فعدل عنه ليلا إلى موضع وعر فوطأه بالمجاذف وبراذع الدواب ونزل منه فى البر وهم لا يعلمون . المجلة المصرية ١٣ : ٤٦ .

(٢) الاكتفاء لابن كردبوس ، النص الأندلسى ، حققه الدكتور أحمد مختار العبادى ، ونشره مع نص ابن الشباط بعنوان « نصان جديدان » . صحيفة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية . مجلد ١٣ : ٤٩ . مدريد ٦٥ — ٦٦ . انظر تعليق الدكتور العبادى حيث يشير هنالك إلى أن هذه العبارة تنسب إلى موسى بن نصير .

تحت إمرته . فهل هذا القائد الذى حاز ثقة دمشق وقام بما قام به من فتح الأندلس وغيرها من قبل كان عاجزا عن إلقاء خطبة أو خطب بمناسبة حربية تولى مسئوليتها من أولها إلى آخرها ؟ نثير هذا السؤال لأن الشك الذى راود بعض البحاث كاد يصبح حقيقة على أفواه الطلبة ، بل وبعض الأساتذة الجامعيين الذين اطمأنوا للقولة الأولى التى أصبح من الواجب أن تنسحب من البحث العلمى لتدع المجال فقط لليقين المعتمد على الحجج والوثائق وبذلك تظل هذه الخطبة كما كانت قطعة من أدبنا الخالد الذى يوحى بالعزة والكرامة والقوة والصمود أمام التحدى والأخطار المحدقة . وقد حوم الشك تحويما خفيفا حول هذه الخطبة من جانب أمير البيان المرحوم شكيب أرسلان الذى احتار فيها فقال [١] :

« تلك الخطبة الطنانة التى لو حاول مثلها قس بن ساعدة أو سحبان وائل لم يأت بأفصح منها ولا بأبلغ منها ، ولقد كنت أفكر مليا فى أمر هذه الخطبة وأقول فى نفسى ... هذا لغز من ألغاز التاريخ لا ينحل معناه بالسهولة ... » وطبيعة هذا اللغز لدى الأمير شكيب أن طارقا بربرى ، والخطبة تعد من أنموذجات الخطب العربية ، فكيف يمكن التلفيق بين هذين الأمرين المتناقضين وقد حاول حل هذا التناقض لكنه لم يسترح لمحاولاته ... وأخيرا زال تردده عندما جزم الأستاذ الكبير عبد الله كنون بأن هذه الخطبة من جملة انطباع البربر بالطابع العربى البحت . ولكن الذى تصدى لهذه الخطبة بالشك على نحو علمى المؤرخ الأستاذ عبد الله عنان ثم الدكتور أحمد هيكل . فأما الأول فيرتكز فى ارتيابه على الحجج التالية [٢] :

١ – كون الخطبة لم ترد فى المصادر الإسلامية القديمة التى اهتمت بالفتح ، ولم يشر إليها ابن الأثير وابن خلدون ، وإنما نقلها المقرى وحده عن مؤرخ لم يذكر اسمه .

٢ – روعة أسلوبها وعباراتها مع أن طارقا بربرى ولم يكن عريقا فى العروبة والإسلام ، وينتهى فى ذلك إلى القول بأنها قد تكون من إنشاء بعض المتأخرين صاغها على لسان طارق مع مراعاة ظروف

---

(١) انظر النبوغ المغربى – الأستاذ عبد الله كنون ١ : ٢٢ – ٢٣ . ط الثانية بيروت .

(٢) دولة الإسلام بالأندلس ١ : ٤٧ .

المكان والزمان ، وإن كان لا ينفى أن يكون طارق قد خطب جنده قبل الموقعة مثلما يخطب قادة الفتوحات الإسلامية جنودهم فى مثل هذه المناسبات وفى ميادين المعارك .

ثم بعد ذلك يشك فى قضية إحراق السفن التى يراها أنها أقرب إلى الأسطورة من الواقع .

أما الدكتور هيكل فيبنى شكه فى نسبة هذه الخطبة لطارق على مايلى [١] :

١ – أن طارقا بربرى حديث عهد بالإسلام والعربية : لأنه لم يرتبط بموسى بن نصير إلا عندما ولى هذا الأخير قيادة المغرب سنة (٨٩ هـ) وبين هذا التاريخ وتاريخ الفتح (٩٢ هـ) فترة وجيزة ، يستبعد معها أن يجيد طارق العربية . بحيث تسمح له بإلقاء الخطب ونظم الشعر .

٢ – أن المصادر الأولى : عربية وأندلسية قد سكتت عن هذه الخطبة مع أنها تناولت تفاصيل عن الفتح يدخل بعضها فى باب الأساطير ولم يرد النص عليها إلا فى المصادر المتأخرة كثيرا عن الفتح مثل نفح الطيب للمقرى الذى نقل عن مصدر لم يذكره ...

٣ – أسلوب الخطبة بما فيه من الصنعة والزخرف لا ينتسب إلى عصر طارق الأدبى وإنما إلى عصر متأخر جدا عن القرن الأول . ولذلك يرى أن هذه الخطبة هى أقرب إلى خصائص أواخر العصر العباسى وربما إلى مابعد ذلك .

٤ – وورود هذه العبارة « وقد اختاركم أمير المؤمنين من الأبطال عربانا » مما يزيد من حظ الشك ويقوى جانب الارتياب ، لأن الجنود لم يكونوا عربا ، بل كانوا بربرا كما هو معروف !!

وبناء على تلك الأدلة يخلص الدكتور أحمد هيكل إلى الحكم باستبعاد أن تكون هذه الخطبة قد صدرت من طارق ، ومن ثم يرجح أن تكون من وضع بعض الرواة المتأخرين كثيرا عن فترة الفتح والمتأثرين كثيرا بأسلوب عباسى متأخر وربما بأسلوب مملوكى .

ويرى بعد ذلك أن طارقا قد يكون خطب فى جنوده ، وقد يكون تغنى بانتصاراته مفاخرا مباهيا ولكن المعقول أن يكون فعل ذلك بلغته البربرية التى كان يجيدها والتى كان يفهمها جنوده .

---

(١) الأدب الأندلسى ص ٤٦ – ٦٧ ، وهى فى الأصل محاضرات ألقاها علينا الدكتور أحمد هيكل بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة سنة ١٩٥٥ . وكان الدكتور يحظى باحترام طلابه وتقدير علمه وخلقه .

وقد تصدى الأستاذ الجليل عبد الله كنون مفندا بعض هذه الأدلة الجدلية وتلخص رده فيما يلي[١] :

١ – أن اسم أبيه « زياد » ولاشك أنه كان من مسلمة الفتح المغربي الأول وانتقل إلى المشرق حيث نشأ ولده في كنف موسى بن نصير .

٢ – لا غرابة في نبوغ طارق البربري في العربية فقد نبغ فيها أمثاله من غير العرب كعكرمة البربري وسلمان الفارسي .

٣ – ليس في الخطبة من الصنعة البيانية مايمنع نسبتها لطارق لأن بلاغتها في معانيها والمعاني ليست وقفا على عربي ولا عجمي ، نعم قد تكون الخطبة تعرضت لبعض التصرف بالزيادة والنقصان من الرواة غير أن هذا لايسوغ نفي أصل الخطبة ، وليس بحجة للتشكك في نصها الكامل . وبذلك يطمئن الأمير شكيب أرسلان لنسبة الخطبة لطارق اعتمادا على إثباتها في النبوغ المغربي وثبوتها لدى مؤلفه الحجة .

إلى هنا نكون قد عرضنا مختلف وجهات النظر حول خطبة طارق بن زياد في المؤلفات الحديثة التي لها وزن في الأندلسيات ، ملاحظين تقارب أدلة كل من الأستاذ عنان والدكتور هيكل ، وقد انفرد الدكتور بإنكار أن يكون طارق قد خطب بالفصحى .

وإني أسارع إلى القول بأني لا أشاطر الأستاذين الكريمين رأيهما المعتمد على بعض الافتراضات أو الأدلة التي تحتاج إلى وثائق ونصوص ذلك أن طارقا قد خطب جنده وبعربية فصحى لأنه كان أهلا لذلك وسيتبين لنا هذا من خلال عمليات نفي وإثبات تفضي بنا إلى تلك الحقيقة :

١ – طارق عريق في الإسلام :

إن كون طارق بن زياد حديث عهد بالإسلام إذ لم يتصل بموسى بن نصير إلا عند تولية هذا قيادة المغرب سنة (٨٩ هـ) أمر لا يمكن تسليمه ، لأن طارقا ابن لمسلم وهو زياد وحفيد لمسلم وهو عبد الله حسبما ذكر ابن عذارى في نسبه ، فله على الأقل أبوان في الإسلام . ثم من أين لنا معرفة أنه

---

[١] انظر النبوغ ١ : ٢٣ ، تعليق رقم ١ .

نشأ فى المغرب دون المشرق ؟ ومن أين لنا تحديد ذلك التاريخ بالذات لاتصاله بموسى بن نصير ؟ أليس من المعقول أن نفترض أن جده أو أباه هو الذى ارتبط بالأمويين وانتقل إلى المشرق فنشأ الابن والحفيد فى بيئة عربية أتاحت له حذق لغتها والنبوغ فيها ، ولاشك أنه خاض غمار الفتوح الأموية بكفاءة وجرأة وبراعة مما لفت نظر دمشق إلى شجاعته وبطولته وإخلاصه وحنكته السياسية وقد وصفه بعض المؤرخين بأنه كان حسن الكلام ، ينظم مايجوز كتبه ، وأما المعارف السلطانية فيكفيه سلطنة الأندلس وما افتتح فيها من البلاد[١] إنه من الصعب أن نقبل إقدام الأمويين المتعصبين للعرب على تولية بربرى حديث عهد بالإسلام قيادة جيش أنيطت به مهمة عظيمة وأمر خطير وفى هذا الجيش بعض التابعين والفقهاء وقادة من سادات العرب ، لو لم يكن هذا القائد قد حاز ثقة الخليفة وثقة واليه على إفريقية موسى بن نصير ، لكن تتحقق ظروف هذه الثقة إلا فى إطار عراقة الدين وعراقة ارتباط القائد بالخلافة الأموية . ومما يكشف عن مدى هذا الارتباط أن سليما كاد يولى طارقا حكم الأندلس ، يذكر الحجازى بهذه المناسبة :

« أن سليمان بن عبد الملك لما أصغى إلى طارق فى شأن سيده موسى بن نصير فعذبه واستصفى أمواله أراد أن يصرف سلطان الأندلس إلى طارق ، وكان مغيث قد تغير عليه فاستشار سليمان مغيثا فى تولية طارق ، وقال له : كيف أمره بالأندلس ؟ فقال : لو أمر أهلها بالصلاة إلى أى قبلة شاءها لتبعوه ولم يروا أنهم كفروا ، فعملت هذه المكيدة فى نفس سليمان وبدا له فى ولايته ... »[٢] أى تراجع عما كان عزم عليه وتغير رأيه .

وكان لمغيث هذا مكانة كبرى لدى الأمويين ولدى الوليد بن عبد الملك ، وخلفه سليمان لأنه تربى معهما وتأدب صحبتهما وكان عبد الملك يوليه من اهتمامه مايوليه لأبنائه حتى أصبح فارس بلاغة وقائد حرب ورجل سياسة ودهاء ، ويبدو من نصيحة مغيث الرومى – كما سنشير إليها بعد – لسليمان عندما استشاره فى تولية طارق إمارة الأندلس أن طارقا كان قائدا عظيما استطاع أن يستولى على قلوب جيشه ويضع فى يديه زمام طاعته حتى أصبح هذا الجيش منضبطا تحت إمرته مستجيبا لأمره ونهيه واثقاً كل الثقة بقيادته ..

---

(١) نفح الطيب ١ : ٢٣١ .

(٢) نفسه ٣ : ١٣ .

واعتمادا على ما لمغيث من مكانة لدى دمشق كان يجابه موسى بن نصير وينازعه ويناقشه ولم يستطع موسى البطش به وهو يتحداه فى قضية علج قرطبة وأميرها وإن مغيثا هذا كان تحت إمرة طارق ، وقد استدعيا كليهما مع موسى بن نصير إلى دمشق للنظر فيما وقع بينهم من خلاف فلولا أن للثلاثة مكانة متقاربة فى الدولة ما كانت دمشق لتستدعيهم جميعا سواء ، حيث نكب موسى دون أن ينال القائدين : طارقا ومغيثا ما ناله من مصير محزن فذلك الإجراء إذن مشعر بنوع من تكافؤ فى الميزان للشخصيات الثلاثة ، علما بأن مغيثا هذا كان قائد الفرسان تحت إمرة طارق[١] .

ثم إن أحدا من المؤرخين لم يقل بأن طارقا خطب بالبربرية أو نفى خطبته بالعربية وهذا ملحظ هام جدا فى هذا الموضوع .

٢ – أما أن الجيش كان معظمه من البربر فالقضية تحتاج إلى إعادة النظر من جديد فى ضوء النصوص التاريخية التى أدلت لنا بأخبارها فى هذه النقطة فلنستعرض أهم هذه النصوص حسب التقارب فيما بينها دون النظر إلى الجانب الزمنى لأصحابها :

(١) فابن حيان يورد أن عدد جيش طارق كان سبعة آلاف جلهم من البربر[٢] وفى رواية غير معزوة لصاحبها أن العدد سبعة آلاف جلهم من البربر والموالى [٣] وهذا الخبر هو نفس الأول إلا أنه أكثر تخصيصا ، ونظن أن المصدر واحد .

(ب) وحسب ابن بشكوال فإن جيش طارق كان تعداده اثنى عشر ألفا غير اثنى عشر رجلا كلهم من البربر ولم يكن فيهم من العرب إلا يسير [٤] وقريب من هذا ينص عليه ابن الشباط[٥] .

ويورد ابن عبد الحكم رواية مشابهة لهذه مع اختلاف طفيف ، فالعدد اثنا عشر ألفا من البربر إلا ستة عشر رجلا من العرب ، ويعقب على هذه الرواية بقوله : وليس ذلك بصحيح[٦] .

---

(١) فتوح مصر والمغرب ص ٢٧٩ ، الإكليل فى فضل النخلة على كرمة العنب ٤٩ – ٥٠ مخطوط ، رقم ٣٢٨ ق بالخزانة العامة – الرباط .

(٢) نفح الطيب ١ : ٢٣١ .

(٣) نفسه ١ : ٢٥٤ .

(٤) نفسه ١ : ٢٣١ .

(٥) مجلة المعهد المصرى ١٤ : ١٦ . وانظر نفس الرواية فى نفح الطيب ١ : ٢٥٤ .

(٦) فتوح مصر والمغرب ص ٢٧٦ .

أما ابن الكردبوس فينقل نفس الرواية السابقة مع اختلاف فى التعبير عن نوع هذا العدد ، فالجيش اثنا عشر ألفا لكن بين عرب وبربر[١] ، هكذا دون إشارة إلى مقدار نسبة كل من العنصرين المكونين لهذا الجيش . ويضيف إلى أنه انحاش إليه خلق كثير من متطوعين . ونفس العدد فى وفيات الأعيان إلا أن جميعهم من البربر[٢] وهو لا يختلف من حيث العدد عما أورده ابن عبد الحكم .

(ج) أما ابن خلدون فيقول إنهم زهاء عشرة آلاف من البربر وثلاثمائة من العرب[٣] .

(د) وسنرى أن هذه الفئة تدلى بمعلومات جديدة تخالف ماسبق . فأبو بكر الطرطوشى يقول بأن طارقا عبر إلى بلاد الأندلس وهو فى ألف وسبعمائة رجل من العرب وعلى خيله مغيث الرومى[٤] . ويضيف المراعينى إلى هذا العدد من الجند العربى سبعمائة من البربر[٥] وجاء فى مخطوطة ذكر بلاد الأندلس ، بأن طارقا كان يقود جيشا مؤلفا من اثنى عشر ألف مقاتل ، عشرة آلاف من البربر وألفين من العرب وسبعمائة من السودان[٦] .

وهكذا يتبين لنا أن طارقا لم يخطب فى جيش من البربر فقط وإنما كانت معهم نسبة من العرب وهذه النسبة تتراوح بين ستة عشر وألفين وابن عبد الحكم يعقب على الرواية التى حددت العنصر العربى فى ستة عشر رجلا بقوله : « وليس ذلك بصحيح » . أما المصادر الأخرى فترى أن العنصر العربى كان نسبة يسيرة ، فكم هو هذا اليسير ؟ يحدده ابن خلدون فى ثلاثمائة . ولكن ماذا نفعل مع نصوص أندلسية مهمة تصرح بأن العرب كانوا ألفا وسبعمائة أو ألفين ؟

وليس ثمة تعارض بينها وبين التى أشارت إلى أن جيش طارق كان جله من البربر وذلك كابن حيان .

إننى أميل إلى الرواية الواردة فى كتاب ذكر بلاد الأندلس لأنها أولا أكثر تفصيلا من غيرها إذ أضافت إلى معلوماتنا ما يتعلق بالعنصر السُّودانى المسلم وبعدده وهذا مما يدل أن للمؤلف مصدرا

---

(١) مجلة المعهد المصرى ١٣ : ٤٦ .

(٢) وفيات الأعيان ٤ : ٤٠٢ والنفح ١ : ٢٣٩ .

(٣) العبر ٤ : ٢٥٣ . والنفح ١ : ٢٣٣ .

(٤) الإكليل فى فضل النخلة على كرمة العنب ص ٤٩ – ٥٠ مخطوط رقم ٣٢٨ ق الخزانة العامة – الرباط .

(٥) ريحان الألباب وريعان الشباب فى مراتب الآداب لمحمد بن إبراهيم المراعينى الأشبيلى ، رقم ٢٦٤٧ .

(٦) ذكر بلاد الأندلس ، لوحة ٤٢ ظ مخطوط بالخزانة العامة . وانظر نفح الطيب ١ : ٢٦٢ .

مهما ومدققا . وثانيا أن روايات أخرى تؤازر ما ورد فى الكتاب المذكور تصريحا أو ضمنا كرواية الطرطوشى والمراعنى وإن كان هذا الأخير أخطأ هو أو ناسخ كتابه فى بيان عدد الجند البربرى . أما الطرطوشى فلم ينص على عدد هذا العنصر ، وهذا لايدل على نفى وجوده فى الجيش .

وهناك ملاحظتان فى هذه النقطة لابد من إثارتهما وهما :

أولا : أن البربر الذين كانوا معظمهم جيش طارق لم يكونوا كلهم حديثى عهد بالإسلام إذ لا يعقل أن يلجأ بنو أمية المتعصبون للعرب من ناحية وكدولة منظمة موفقة فى فتوحاتها ، من ناحية أخرى ، إلى الاعتماد فى فتح خطير كهذا ، على قوم لم يختبر إسلامهم بعد ، ولم تكن الحرب التى شنتها عليهم دمشق قد وضعت أوزارها منذ الفتح الإسلامى للمغرب إلى الآن ، إذ كيف يمكن الاطمئنان إلى جيش شاهد موسى بن نصير يسوق نحو دمشق ، إبان الحرب الضروس التى كانت بين الجانبين عشرات الآلاف من ذويهم سبايا وأسرى مع أموال وغنائم عظيمة ؟

وإن استبسال الجيش الفاتح وتنفيذه خطة الفتح بدقة وإخلاص وتفان ونظام وانضباط مما يدل على أنه كان عريقا فى الإسلام ومقتنعا برسالة الفتح ومتحمسا لها ، مثلما كان قائدهم طارق متزعما لها ومنفذا لخططه فى مستوى ذلك الحماس والتفانى ، ومما يؤيد ملاحظتنا هذه ما ورد فى نفح الطيب عن ولايه موسى بن نصير :

« ... وعقد له على إفريقية وما خلفها فى سنة ثمان وثمانين ، فخرج إلى ذلك الوجه فى نفر قليل من المطوعة فلما ورد مصر أخرج معه من جندها بعثا وأتى إفريقية عمله فأخرج من أهلها معه ذوى القوة والجلد وصير على مقدمته مولاه طارق بن زياد ، فلم يزل يقاتل البربر ويفتح مدائنهم حتى بلغ مدينة طنجة ... »[١] .

ثانيا : أنه كان ضمن الجند جماعة من الموالى كمغيث الرومى البليغ وهؤلاء كانوا قد تغربوا هم وآباؤهم وأجدادهم وبذلك يكونون قد تربوا فى أحضان الدولة العربية والأسرة العربية المسلمة .

---

[١] نفح الطيب ١ : ٢٣٠ .

ومهما يكن من شيء فإن افتراض وجود ثلاثمائة كما ورد عند ابن خلدون أو نحوها من العرب بالإضافة إلى الموالى المسلمين المتقربين كاف لأن يخطب فيهم قائدهم مرة أو أكثر باعتبارهم قادة الفتح بل نخبة القادة والفقهاء والأبطال .

ولكن أخطر عناصر الشك التى أثارها البحاث السابقون لنفى الخطبة عن صاحبها أنها لم ترد إلا فى المصادر المتأخرة كثيرا عن زمن الفتح مثل نفح الطيب للمقرى . ولكن الحقيقة غير ذلك إذ وردت كلها أو بعضها أو صنوها فى مصادر أقدم بكثير من عصر المقرى ، فابن خلكان أوردها بتمامها كما هى متداولة وهو من هو فى التحرى والدقة والتوثيق وهو من القرن السابع كما وردت فى تحفة الأنفس وهو من القرن الثامن وقد نقلها الأستاذ عبد الله عنان فى كتابه المشار إليه سابقا وعنه نقلناها . وأهم من هذا أن صاحب الإمامة والسياسة – وهو متقدم جدا عن هؤلاء قد أثبتها وإن كانت فى صورة أخرى مختلفة عن نص الخطبة المتداول المعروف كما سنبين ذلك بعد ، كما وردت شذرات منها فى كتاب « استفتاح الأندلس » لمؤرخ قريب من الفتح مما يتيح له أن يدرك ويعاصر أبناء الفاتحين ويسمع أخبارا طرية عن الفتح من أفواههم وربما يكون قد أدرك بعض المعمرين من رجال الطوالع المتأخرة ، ثم وردت أجزاء منها أيضا فى كل من سراج الملوك للإمام الطرطوشى (ت ٥٢٠) كما نبهنا لذلك البحاثة الكبير الأستاذ عبد الله كنون ثم فى ريحان الألباب وريعان الشباب للمراعينى الإشبيلى (ت ٥٧٠) .

ونرى أنه من المناسب إيراد تلك النصوص لأهميتها :

(ا) : نص ابن خلكان [١] :

« فلما نزل طارق من الجبل بالجيش الذى معه كتب تدمير إلى لذريق الملك أنه وقع بأرضنا قوم لا ندرى من السماء هم أم من الأرض فلما بلغ ذلك رجع عن مقصده فى سبعين ألف فارس ومعه العجل تحمل الأموال والمتاع وهو على سرير بين رايتين عليه قبة مكللة بالدر والياقوت والزبرجد ، فلما بلغ طارقا دنوه قام فى أصحابه فحمد الله سبحانه

[١] وفيات الأعيان ٢ : ١٧٧ – ١٧٨ طبعة بولاق . فى ترجمة موسى بن نصير .

وتعالى وأثنى عليه بما هو أهله ، ثم حث المسلمين على الجهاد ورغبهم فى الشهادة ثم قال :

« أيها الناس أين المفر ؟ والبحر من ورائكم والعدو أمامكم ، فليس لكم والله إلا الصدق والصبر ، واعلموا أنكم فى هذه الجزيرة أضيع من الأيتام فى مآدب اللئام ، وقد استقبلكم عدوكم بجيشه وأسلحته ، وأقواته موفورة وأنتم لا وزر لكم غير سيوفكم ، ولا أقوات لكم إلا ما ستحصلونه من أيدى أعدائكم وإن امتدت بكم الأيام – على افتقاركم – ولم تنجزوا لكم أمرا ذهبت ريحكم وتعوضت القلوب برعبها منكم الجراءة عليكم ، فادفعوا عن أنفسكم خذلان هذه العاقبة من أمركم بمناجزة هذا الطاغية فقد ألقت به إليكم مدينته الحصينة ، وإن انتهاز الفرصة فيه لممكن لكم إن سمحتم لأنفسكم للموت ، وإنى لم أحذركم أنا عنه بنجوة ، ولا حملتكم على خطة أرخص متاع فيها النفوس إلا أبدأ فيها بنفسى ، واعلموا أنكم إن صبرتم على الأشق قليلا استمتعتم بالأرفه الألذ طويلا ، فلا ترغبوا بأنفسكم عن نفسى فيما حظكم فيه أوفر من حظي ، وقد بلغكم ما أنشأت هذه الجزيرة من الحور الحسان من بنات اليونان ، الرافلات بالدر والمرجان والحلل المنسوجة بالعقيان ، المقصورات فى قصور الملوك ذوى التيجان ، وقد انتخبكم الوليد بن عبد الملك من الأبطال عربانا ، ورضيكم لملوك هذه الجزيرة أصهارا وأختانا ثقة منه بارتياحكم للطعان واستماحكم لمجالدة الأبطال والفرسان ليكون حظه معكم ثواب الله على إعلان كلمته وإظهار دينه بهذه الجزيرة ويكون مغنمها خالصا لكم من دونه ومن دون المسلمين سواكم والله تعالى ولى إنجادكم على مايكون ذكرا فى الدارين .

واعلموا أنى أول مجيب إلى ما دعوتكم إليه وإنى عند ملتقى الجمعين حامل بنفسى على طاغية القوم لذريق فقاتله إن شاء الله ، فاحملوا معى ، فإن هلكت بعده فقد كفيتكم أمره ، ولن يعوزه بطل عاقل تسندون أمركم إليه وإن هلكت قبل الوصول إليه فاخلفونى فى عزيمتى هذه واحملوا بأنفسكم عليه ، واكتفوا المهم من فتح هذه الجزيرة بقتله فإنه بعده يخذلون » .

(ب) : نص الإمامة والسياسة[١] :

« فلما بلغ طارقا دنوه (أى لوذريق) منهم قام فى أصحابه فحمد الله ثم حض الناس على الجهاد ورغبهم فى الشهادة وبسط فى آمالهم ثم قال :

« أيها الناس أين المفر ؟ البحر من ورائكم والعدو أمامكم ، فليس ثم والله إلا الصدق والصبر فإنهما لايغلبان ، وهما جندان منصوران ، ولاتضر معهما قلة ولاتنفع مع الخور والكسل والفشل والاختلاف والعجب كثرة . أيها الناس : مافعلت من شيء فافعلوا مثله ، إن حملت فاحملوا وإن وقفت فقفوا ، ثم كونوا كهيئة رجل واحد فى القتال ، ألا وإنى عامد إلى طاغيتهم بحيث لا أتهيبه حتى أخالطه أو اقتل دونه فإن قتلت فلا تهنوا ولاتحزنوا ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وتولوا الدبر لعدوكم فتبددوا بين قتيل وأسير ، وإياكم إياكم أن ترضوا بالدنية ولا تعطوا بأيديكم وارغبوا فيما عجل لكم من الكرامة والراحة والمهنة والذلة ، وما قد أجل لكم من ثواب الشهادة ، فإنكم إن تفعلوا والله معكم ومعيذكم تبوءوا بالخسران المبين وسوء الحديث غدا بين من عرفكم من المسلمين ، وها أناذا حامل حتى أغشاه فاحملوا بحملتى ... فحمل وحملوا » .

(ج) : نص تحفة الأنفس ، نقلته عن كتاب الأستاذ عنان[٢] :

« أيها الناس ! أين المفر ؟ البحر من ورائكم والعدو أمامكم ، وليس لكم والله إلا الصدق والصبر ، واعلموا أنكم فى هذه الجزيرة أضيع من الأيتام فى مأدبة اللئام ، وقد استقبلكم عدوكم بجيوشه وأسلحته ، وأقواته موفورة وأنتم لاوزر لكم إلا سيوفكم ، ولا أقوات لكم إلا ما تخلصونه من أيدى عدوكم وإن امتدت بكم الأيام على افتقاركم ولم

---

(١) الإمامة والسياسة المنسوب لابن قتيبة ٢ : ٧٥ . ط الثانية – نشر الحلبى ١٣٧٧ : ١٩٥٧ مصر .

(٢) دولة الإسلام فى الأندلس ١ : ٤٦ – ٤٧ . والأستاذ عنان لم يشر فى الهامش إلى المصدر عند إيراده نص الخطبة بل عقب بعدها بقوله :
ويشير صاحب كتاب تحفة الأنفس إلى خطبة طارق بقوله : لما التقى العرب والقوط فاقتتلوا ثلاثة أيام أشد قتال فرأى طارق ما الناس فيه من الشدة فقام يعظهم ويحضهم على الصبر ويرغبهم فى الشهادة وبسط آمالهم ثم يورد نص الخطبة « وفى الهامش أحال على تحفة الأنفس وشعار أهل الأندلس لوحة « ٤٨ » . ونحن عليه نعتمد فى هذا النقل الذى فى النفس منه شيء وحتى لو لم يثبت هذا النص فإن البحث لا يتأثر بذلك لما له من وثائق هامة فى الموضوع تغنى عنه » .

تنجزوا لكم أمرا ذهبت ريحكم وتعوضت القلوب عن رعبها منكم الجرأة ، فادفعوا عن أنفسكم خذلان هذه العاقبة من أمركم بمناجزة هذا الطاغية ، فقد ألقت به إليكم مدينته الحصينة ، وإن انتهاز الفرصة فيه لممكن إن سمحتم لأنفسكم بالموت وإنى لم أحذركم أمرا أنا عنه بنجوة ولا حملتكم على خطة أرخص متاعا فيها للنفوس (كذا) ، أبدأ بنفسى ، اعلموا أنكم إن صبرتم على الأشق قليلا استمتعتم بالأرفه الألذ طويلا ، فلا ترغبوا بأنفسكم عن نفسى ، فما حظكم فيه بأوفى من حظى . وقد بلغكم ما أنشأت هذه الجزيرة من الحور الحسان من بنات اليونان الرافلات فى الدر والمرجان ، والحلل المنسوجة بالعقيان ، المقصورات فى قصور الملوك ذوى التيجان وقد انتخبكم الوليد بن عبد الملك أمير المؤمنين من الأبطال عربانا ، ورضيكم لملوك هذه الجزيرة أصهارا وأختانا ، ثقة فيه بارتياحكم للطعان ، واستماحكم بمجالدة الأبطال والفرسان ليكون حظه منكم ثواب الله على إعلاء كلمته وإظهار دينه بهذه الجزيرة ، وليكون مغنمها خالصا لكم من دونه ومن دون المؤمنين سواكم . والله تعالى ولى إنجادكم على مايكون لكم ذكرا فى الدارين

أيها الناس مافعلت من شيء فافعلوا مثله ، إن حملت فاحملوا ، وإن وقفت فقفوا ثم كونوا كهيئة رجل واحد فى القتال وإنى عامد إلى طاغيتهم بحيث لا أنهيه (كذا) حتى أخالطه وأمثل (كذا) دونه وإن قتلت فلا تهنوا ولا تحزنوا ولا تنازعوا وإياكم أن ترضوا بالدنية ولا تعطوا بأيديكم وارغبوا فيما عجل لكم من الكرامة والراحة من المهنة والذلة وما قد أجل لكم من ثواب الشهادة فإنكم إن تفعلوا والله معكم ومعيذكم تبوءوا بالخسران المبين ، وسوء الحديث غدا بين من عرفكم من المسلمين ، وها أنذا حامل حتى أغشاه فاحملوا بحملتى » .

(د) : نص سراج الملوك[١] :

« ولما عبر طارق مولى موسى بن نصير إلى بلاد الأندلس ليفتحها ، وموسى إذ

---

[١] سراج الملوك ص ١٥٤ المطبعة الأزهرية ، وقد أفادنى بما فى هذا المصدر الأستاذ الجليل عبد الله كنون . انظر كلمته الطيبة « حول خطبة طارق » المنشورة بدعوة الحق العدد ٦ — ٧ السنة الحادية عشرة صفر ١٣٨٨/ ماى ١٩٦٨ .

ذاك بإفريقية خرجوا فى الجزيرة الخضراء وتحصنوا فى الجبل الذى يسمى اليوم جبل طارق وهم فى ألف وتسعمائة رجل فطمعت الروم فيهم فاقتتلوا ثلاثة أيام وكان على الروم تدمير استخلفه لذريق ملك الروم وكان قد كتب إلى لذريق يعلمه أن قوما لا ندرى أمن الأرض أم من السماء قد وصلوا إلى بلادنا ، وقد لقيتهم فانهض إلى بنفسك فأتاه لذريق فى تسعين ألف عنان ولقيهم طارق وعلى خيله مغيث الرومى ، مولى للوليد بن عبد الملك فاقتتلوا ثلاثة أيام أشد قتال فرأى طارق ما الناس فيه من الشدة فقام فحضهم على الصبر ورغبهم فى الشهادة وبسط آمالهم ثم قال :

« أين المفر البحر من ورائكم والعدو أمامكم فليس إلا الصبر منكم والنصر من ربكم وأنا فاعل شيئا فافعلوا كفعلى فوالله لأقصدن طاغيتهم فإما أن أقتله وإما أن أقتل دونه .. »

(هـ) : نص ريحان الألباب[١] :

« ... ولما أجاز طارق البحر وعظ أصحابه وأمرهم[٢] وقال : إنكم بين عدوين بين أهل الكفر وبين البحر فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا وأحرق سفن الجواز .... فلما أشرف طارق على جمعهم قال لأصحابه :

« كم فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين وإننى مصمم بنفسى نحو طاغيتهم حتى يحكم الله بينى وبينه وقد فرض الله الواحد منكم للعشرة فاحملوا كما أمركم الله ينصركم ، (وإن ينصركم الله فلا غالب لكم) ، وحمل المسلمون يكبرون الله ... » وبعد هذا يقول : « قال عبد الملك بن حبيب : دخل الأندلس من التابعين زهاء عشرين رجلا » .

---

(١) ريحان الألباب وريعان الشباب فى مراتب الآداب للمراعينى ليس به ترقيم الصفحات ، مخطوط الخزانة الملكية رقم ، ٢٦٤٧ .

(٢) فى الأصل ، ودمرهم ، وهو تحريف ولعل الصواب ما أثبتنا .

(و) : نص عبد الملك بن حبيب[١] :

« فلما بلغ تدمير نزول طارق ممن معه من المسلمين كتب إلى لذريق – وهو يومئذ ملك الأندلس – إنه وقع بأرضنا قوم لا ندرى أمن السماء نزلوا أم من الأرض خرجوا ... فلما بلغ طارقا دنوه منه قام فى أصحابه فحمد الله وأثنى عليه ، ثم حض الناس على الجهاد ورغبهم فى الشهادة ثم قال :

أيها الناس ، أين المفر والبحر من ورائكم والعدو أمامكم فليس لكم والله إلا الصدق والصبر ، ألا وإنى صادم طاغيتهم بنفسى لا أقصر حتى أخالطه أو أقتل دونه » .

وبما أن نص الخطبة التى أوردها المقرى فى نفح الطيب[٢] لا تختلف إلا فى ألفاظ يسيرة مع النص الذى أورده ابن خلكان فقد استغنينا بهذا عن ذاك .

وبعد هذا نود أن ندلى ببعض الملاحظات حول هذه النصوص ، وفى ضمنها الرد على ما أثاره بعض البحاث الفضلاء :

(١) إن أصحاب النصوص السابقين هم من أهم مصادرنا عن الأندلس وآدابها وأخبارها ، وقد رأينا أن آثار الخطبة وجدت فى مؤلفات أندلسية ترجع إلى أوائل القرن الثالث وتنوقلت عبر العصور إلى القرن الحادى عشر الهجرى .
وعدم ورودها عند ابن حيان لايعنى أنها غير صحيحة ولا وجود لها تاريخيا لأنه لم يظهر من مؤلفات ابن حيان إلا أجزاء من المقتبس وليس فيها الجزء المتعلق بالفتح .

(٢) اتفق جميع من تناول فتح الأندلس من المؤلفين المذكورين سابقا بأن طارقا خطب جنوده وأورد كل منهم الخطبة جميعها أو جزءا منها ولم يشك أى واحد من هؤلاء فى كون طارق خطب

(١) صحيفة معهد الدراسات الإسلامية المجلد ٥ : ١ – ٢ ص ٢٢٢ . وقد نشر هذه القطعة من تاريخ ابن حبيب الدكتور محمود مكى .

(٢) نفح الطيب ١ : ٢٤٠ ، والنقل واضح عن ابن خلكان .

بالعربية ، ولو كان طارق عاجزا عن ذلك أو خطب جنده باللسان البربرى لما غفل عن ذلك أولئك المؤرخون وفيهم من هو قريب من عهد الفتوحات .

(٣) إن اكتفاء بعض المصادر بإيراد جزء من الخطبة دليل على أنها كانت مشهورة متداولة ولذلك كانوا يقتضبونها كما يقتضبون أخبار الفتح .

(٤) إن التشابه الموجود فى أوائل الخطبة بين النصوص الواردة فى كل من تاريخ ابن حبيب والإمامة والسياسة وسراج الملوك ووفيات الأعيان يدل على أن مصدر الجميع واحد إلا أن من تلك المصادر ما استرسل فى إيراد الخطبة كلها ومنها ماااكتفى بطرف منها .

(٥) تتفق جميع النصوص السالفة فى السطرين الأولين من الخطبة باستثناء الريحان الذى ورد فيه بعض اختلاف . ومن الجدير بالملاحظة أن الجزء الوارد من الخطبة فى تاريخ ابن حبيب يوجد فى جميع تلك النصوص الواردة فى المصادر الأخرى مع تغيير طفيف بالنسبة لبعضها .

(٦) نفهم من تقديم عبد الملك للنص الذى أورده فى الخطبة أن قول طارق ، « أيها الناس أين المفر البحر من ورائكم والعدو أمامكم ... » ليس هو أول الخطبة بل جاء بعد أن حمد الله وأثنى عليه وحض الناس على الجهاد ورغبهم فى الشهادة .

(٧) إن الخطبة التى أوردها الأستاذ عبد الله عنان نقلا عن مخطوطة تحفة الأنفس تجمع بين النصين الواردين كل على حدة فى الوفيات والنفح من جهة والإمامة والسياسة من جهة أخرى . فالخطبة ، إذن ، كما هى فى النفح كانت موجودة فى مصادر قبل عصر ابن خلكان وأن لابن هذيل مصدرا مختلفا عن مصدر الاثنين وهناك احتمال آخر أن يكون لها مصدران ، ونستبعد أن تكون مصادره غير أندلسية ، وإن صح هذا فإن نص الخطبة كما هو وارد فى هذا المخطوط كان مثبتا فى مصادر أندلسية أفاد منها ابن هذيل كما أفاد منها كل من صاحب الإمامة والسياسية وابن خلكان ويبقى احتمال آخر وهو أن يكون ابن هذيل نقل نص الخطبة المتداول المعروف من مصدر أندلسى كما نقل عن الإمامة والسياسة النص الثانى للخطبة وأثبتهما معا كنص واحد كما نقلها الأستاذ عنان فى كتابه الذى اعتمدنا عليه فى النقل .

(٨) إن سؤالا ملحا يتبادر إلى الذهن عما يتصل بكتاب الإمامة والسياسة وهو : من مؤلف هذا الكتاب الذى ينسب إلى ابن قتيبة ؟ إن الجواب عن هذا السؤال لا يعرفنا فقط بالمؤلف أو على الأصح بكاتب الجزء الأندلسى من هذا التأليف وإنما سيقودنا إلى أن نقف على عنصر جديد يدعم نسبة الخطبة لطارق لما بين المؤلف وفتح الأندلس من صلة وثقى .

إن الشك فى نسبة هذا الكتاب لابن قتيبة قديم وقد ساهمت الأندلس فى إثارة هذا الشك . يقول القاضى أبو بكر بن العربى « فأما الجاهل فهو ابن قتيبة فلم يبق ولم يذر للصحابة رسما فى كتابه الإمامة والسياسة إن صح عنه جميع ما فيه »[١] .

وقد انتهت إلى حد كتابة هذا البحث الدراسات الحديثة إلى أن هذا الكتاب ليس لابن قتيبة إلا المستشرق أمارى فإنه يقبل أن يكون هو المؤلف ولكن قبوله ذلك فنده بحاث آخرون ، فمر جليوث بعد أن نفى هذه النسبة مدليا بعدة حجج رأى أن الكتاب من نتاج القرن الثالث الهجرى ولعل مؤلفه قصاص إسبانى(!) [٢] أى : مسلم أندلسى .

أما كاينكوس فينتهى إلى أن الكتاب ينبغى أن يكون مكتوبا فى أوائل القرن التاسع للميلاد بعد أعوام قليلة من موت هارون الرشيد .

ويعتقد دوزى أن الكتاب لايمكن أن يكون قد ألف قبل القرن الحادى عشر للميلاد وقد بنى رأيه هذا على وجود نص فى الكتاب يذكر مدينة مراكش وهذه المدينة أنشئت فى عهد المرابطين سنة (٤٥٤ هـ ؟)(١٠٢٦ م) وقد فند « بريس » هذا الدليل وكشف عن ضعفه الشديد بأدلة منها أن هذا التنصيص لا يوجد إلا فى نسخة الرباط دون النسخ الأخرى . ثم ينتهى هنرى بريس من دراسة لهذا الموضوع إلى أن المؤلف ينبغى أن يكون قد عاش أواخر القرن التاسع للميلاد .

ويصل « دى خويه » فى دراسته لهذه القضية إلى أن الكتاب قد يكون ألف فى أواسط القرن التاسع أى حوالى العقد الرابع من القرن الثالث للهجرة ، وأن مؤلفه كان معاصرا لابن قتيبة وقد نسبه

---

[١] العواصم والقواصم ص ٢٨٤ . وانظر التعليق رقم ٢ للأستاذ العظيم محب الدين الخطيب رحمه الله ، ناشر الكتاب ومحققه .

[٢] انظر مرغليوث : دراسات عن المؤرخين العرب . ترجمه حفظه الله حسين نصار ص ١٣٤ – ١٣٦ .

إلى هذا المؤلف ذى الشهرة الواسعة ليتاح للكتاب الذيوع والانتشار إذ يلجأ بعض المؤلفين لهذه الوسيلة لسبب من الأسباب[١] .

وقد حدد الدكتور محمود مكى فى دراسته القيمة لهذا الموضوع مكان وزمان تأليف هذا الكتاب إذ يرى أنه ألف فى مصر وفى القرن التاسع الميلادى . ويعتقد الدكتور محمود بأن الكتاب اشترك فى تأليفه أكثر من واحد ، وفيما يتعلق بالجزء الخاص بالأندلس يرجح الدكتور مكى بأن يكون مؤلفه مصريا قد عاش أوائل القرن التاسع الميلادى وقد وجد أن هذه القطعة التى تتعلق بفتح الأندلس وبموسى بن نصير وطارق بن زياد تتفق مع ماذكره المؤرخون عن كتاب معارك بن مروان بن عبد الملك بن مروان بن موسى بن نصير وبأدلة قوية وحجج معقولة ودراسة متثبتة يصل الدكتور مكى إلى ان المؤلف هو معارك هذا الذى كان يعيش فى مصر أوائل القرن الثالث للهجرة أو أواسطه . واعتمادا على ذلك نصل إلى أن طارقا قد خطب جنوده بالعربية وأن جزءا من تلك الخطبة كان متداولا فى المصادر العربية من الفتح بل وتتناقله الأسرة الفاتحة . وهنا نثير الانتباه إلى ملحظ مهم وهو أن هذا المؤلف قد أشاد بدور جده موسى بن نصير ، ومن المعلوم أن علاقة هذا لم تكن إثر الفتح على ما يرام مع طارق الذى تعرض إذ ذاك لغضب أميره ولو أن طارقا خطب بالبربرية أو لم يخطب أصلا أو كان لا يحذق العربية لما ضيع حفيد ابن نصير الفرصة للتنصيص على ذلك ، فى حين نجد العكس ، إذ ينص على أنه خطب بالفعل وباللغة العربية فيورد نص هذه الخطبة بصورة تختلف عما وردت عليه فى وفيات الأعيان .

ويبدو أن المادة التى كتبها معارك مع الأندلس انتقلت إليها من مصر عبر كتاب عبد الملك بن حبيب أو أن هذا نقل عن معارك يقول بروكلمان بأن بعض أقسام كتاب الإمامة والسياسة مأخوذ عن كتاب فى التاريخ ينسب لعبد الملك بن حبيب[٢] . وقريب من هذا يشير إليه دوزى الذى يرى أن ما ورد فى كتاب ابن حبيب من أساطير حول افتتاح الأندلس أخذه المؤلف عن شيوخه

---

[١] انظر مجلة الدراسات الاسلامية الصادرة عن المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد ٥ : ٢١٠ وما بعدها حيث عالج الأستاذ الباحث الدكتور محمود على مكى هذا الموضوع فى بحث قيم باللغة الأسبانية .

[٢] تاريخ الأدب العربى لبروكلمان ٢ : ٢٢٩ – ٢٣٠ .

المصريين كما يؤكد ابن حبيب نفسه ذلك فى أكثر من موضع فى كتابه[1] ولعل ذلك كان بدافع إعجاب الأندلسيين الوافدين على المشرق بأساتذتهم المشارقة . لكن قد يكون من المستبعد أن يأخذ ابن حبيب وهو أندلسى من كبار علماء الأندلس وقريب من زمان الفتح ومكانه أن يأخذ فيما أخذه عن أساتذته المصريين خطبة طارق التى ارتبطت بأخبار الفتح المتوافرة فى الأندلس بل إن من المعقول أن يأخذ الآخرون عن ابن حبيب بعض مايتصل بالأندلس ومن ضمن ذلك خطبة طارق ، كما أشار بروكلمان إلى ذلك بصفة عامة . وإن كانت هذه النقطة ستظل مثار جدال مالم تظهر عناصر جديدة تقوى جانبا على آخر . ومهما يكن من شيء فإن لدينا مصدرين هامين ومتعاصرين عن هذه الخطبة وكلاهما قريب من الفتح والفاتحين زمانا ومكانا وأسرة .

إن إثباتنا لهذه الخطبة تاريخيا اعتمادا على مصادر موثوق بها يغنينا عن مناقشة أسباب الشك الأخرى لأنها أمور ثانوية لا يلزم من وجاهة بعضها جدلا نفى الخطبة برمتها لكننا وجدنا أنفسنا بعد ذلك أمام صورتين مختلفتين لهذه الخطبة :

أ – صورة نص الإمامة والسياسة .

ب – صورة نص ابن خلكان ونفح الطيب .

ج – أما ابن هذيل فيجمع بين النصين السالفين وقد يعتبر بذلك نصا ثالثا مختلفا عن كل من (أ) و(ب) لكونه تركيبا جديدا . والسؤال الذى نثيره هنا هو : أىهى خطبة طارق التى خطب بها ؟ أهى النص (أ) أم (ب) أم (ج) أم هما جميعا . إن النص (أ) لم يكن موضوع بحث أو ارتياب لا من حيث مبناه أو معناه فإن عدم التعرض له كما هو مسجل لايثير أى ارتياب فأسلوبه خال من تلك العناصر التى أثارت الشبهات ، إنه أسلوب يتميز بالبساطة والعفوية والتأثير القوى بالقرآن الكريم وبالروح الدينية المشبوبة . إن هذا النص يسقط كل تلك الحجج التى تعتمد على الأسباب الأسلوبية لذلك فهى خطبة سليمة ، واعتمادا على ما قدمناه من وثائق تاريخية إيجابية فإنها صحيحة النسبة لقائد الفتح طارق بن زياد .

---

[1] تاريخ الفكر الأندلسى ص ١٩٥ – ١٩٦ لانخيل بالنسيا : ترجمة الدكتور حسين مؤنس . وانظر مجلة معهد الدراسات الإسلامية العدد المشار إليه سابقا ص ٢٣٠ « القسم الأسبانى » .

أما النص (ب) فهو الذى أثار المشاكل لاسيما من الناحية الفنية . لكن ليس من الإنصاف العلمى أن ننفى شيئا ثابتا تاريخيا ومتداولا خلال مصادر عريقة فى القدم اعتمادا على ذلك وحده . ونحن لانستبعد أن يكون قد تسرب إلى الخطبة بعض العناصر الأجنبية عنها أضيفت إليها بسبب الرواية الشفوية ولكن مع ذلك فإنه نص ثابت أيضا . وقد يكون النصان قد قيلا فى موقفين مختلفين : قيل أحدهما إثر نزول الجيش الفاتح فى التراب الأندلسى . وقيل الآخر أثناء المعركة فكان أحدهما مهيأ قبل إلقائه أما الآخر فكان ارتجالا عفويا ، نستنتج هذا من تنصيص بعض المصادر على أن طارقا خطب فى جنوده إثر حرقه للسفن[١] ومرة أخرى عندما أشرف على جمع النصارى[٢] وإن ابن هذيل يمهد لخطبة طارق بقوله : « لما التقى العرب والقوط واقتتلوا ثلاثة أيام أشد قتال فرأى طارق ما الناس فيه من الشدة فقام يعظهم ويحضهم على الصبر ويرغبهم فى الشهادة وبسط فى آمالهم ثم يورد نص الخطبة[٣] وهذا يدل على أن طارقا خطب مرتين على الأقل ولا نستبعد أن يكون قد خطب جنوده عدة مرات لتعدد المعارك والمناسبات والكلمة سلاح هام فى مثل هذه المعارك .

ولعل فيما قدمنا من حجج واضحة مايبدد كل شك حول هذه القضية التى تزعم إثارتها الأستاذ عبد الله عنان وكادت دعواه تصبح حقيقة لولا أن وفقنا الله لكتابة هذا البحث إحقاقا للحق واستعادة لقيمة هذه الخطبة التى كان ولايزال لها أثر عظيم فى نفوسنا لأنها تعبر تعبيرا حقيقيا عن بطولة المغاربة حين خالط قلوبهم بشاشة الإيمان وأشرقت أرواحهم بالقرآن فلم يبالوا بالأخطار وهم يجوبون الأقطار لنشر هذا الدين وقد علّمنا طارق أننا فى مثل افتتاح الأندلس وعندما تكون البحار وراءنا ونحن محصورون بينها وبين عدو يجابهنا نمعن فى التحدى فنحرق السفن ونواجه الموت بكل شجاعة وإقدام حبا فى الشهادة فيهبنا الله النصر الكبير والفتح المبين .

---

(١) آثرنا تأجيل التعرض إلى قضية حرق السفن إلى بحث مستقل عن طارق القائد المحارب .

(٢) الريحان للمراعينى فى الخزانة الملكية رقم ٢٦٤٧ .

(٣) انظر دولة الإسلام فى الأندلس ، الأستاذ عبد الله عنان ١ : ٤٧ .

المتنبى وابن درّاج

الأستاذ عبد اللطيف عبد الحليم
المدرس المساعد بكلية دار العلوم
جامعة القاهرة

« إلى صاحب الكتاب « الإمام » عن المتنبى إلى الرجل الإنسان شيخ المحققين ، الشاعر الناقد أستاذنا أبى فهر محمود محمد شاكر بمناسبة عيد ميلاده السبعين – نسأ الله فى أجله – هذه الكلمة منه وإليه :

كالبحر يمطره السحاب ، وماله فضل عليه ؛ لأنه من مائه »

* * *

جمعتهما فى العنوان ، لأفرق بينهما خلال الحديث ، فإننى لأأبيح لنفسى أن أقارن شاعر العرب الأكبر بشاعر مثل ابن درّاج ، وإن كان صاحب إجادات ، وإنما اضطرنى إلى هذا الجمع مادرج عليه القدماء ، وتقيّلهم بعض المحدثين فى المقارنة بين الشاعرين .

لقد كان من عادة أهل الأندلس أن يتعروا النظر إلى جيرانهم فى الشعر والنقد والتأليف عموما وكان وكد الشاعر أو الناقد إذا برز أن يقارن برصيفه فى المشرق ،وانسحبت هذه المقولة على شاعر الكوفة ، فآض غرضا لمقارنته بابن هانىء [1] وابن دراج وغيرهما على مافى هذا من جنف كثير .

يقول المستشرق الفرنسى هنرى بيريس Henri Pérés عن هذه الظاهرة : « إن الإعجاب بالمشرق قد تُرجم عند الإنسان بالرغبة فى خلع ألقاب الشعراء أو اللغويين المشارقة على مواطنيهم فالأصمعى فى إسبانيا هو محمد بن سعيد الزجالى وهو من أصل بربرى ، وخنساء المغرب هى حمدة أو حمدونه بنت زياد المؤدب .

وهناك شاعر من بطليوس لم يكن معروفا إلا باسم الكميت ، وبحترى الغرب هو ابن زيدون ،

---

(1) انظر بحثا كتبه المستشرق الاسبانى غرسيه غومث بالفرنسية ونشر فى باريس ١٩٥٠ وترجمة إلى العربية الدكتور الطاهر مكى .

وصنوبرى الأندلس هو ابن خفاجة وابن الرومى الإسبانى هو أو عبد الله الرصافى ، وأبو بكر المخزومى كان يدعوه ابن سعيد بالمعرى الثانى ، أما التلقب « بالمتنبى» فقد كان ذائعا جدا » [١] .

وديوان أبى الطيب من أوائل الدواوين المشرقية التى دخلت الأندلس فى فترة الخلافة عن طريق المغرب الإسلامى ، يقول الدكتور أحمد هيكل فى كتابه « الأدب الأندلسى » : « وفى مقدمة هؤلاء الذين نقلوا شعر المتنبى إلى الأندلس زكريا بن الأشج ، وهو جزائرى الأصل كان قد التقى بأبى الطيب خلال إقامته بمصر ، ودرس عليه ديوانه ثم رحل إلى الأندلس حيث أذاع هذا الديوان » وقد ذكر ابن الفرضى هذه الحقيقة أثناء ترجمته لزكريا بن الأشج .

وقد أشار بلاشير فيما نقله منه غرسية غومث إلى « أن عالما لغويا يدعى القزاز المتوفى عام ٤١٢ = ١٠٢١ ألف فى بداية القرن الخامس كتابين عن المتنبى ضاع أحدهما وكان فيما يبدو إذا حكمنا عليه من عنوانه معاديا للشاعر ، وهو كتاب « ماأخذ على المتنبى » . وبداية من هذا العصر أخذ أدباء شمال أفريقية المشهورون كابن رشيق و الحصرى وابن شرف يعرفون بشاعر الكوفة العظيم عبر بلاد البربر الشرقية ، وعندما هاجروا إلى أسبانيا واصلوا الثناء على شعره وإشاعته فى منتديات الأدب المختلفة لدى أمراء الأندلس » [٢] .

فشهرة المتنبى جاوزت تخوم المشرق إلى الأندلس ، وملأت الدنيا وشغلت الناس فى حياته وبعد موته ، ولعل فترة إقامة المتنبى فى مصر هى التى سهلت له سيرورة شعره فى ديار الشمال الأفريقى والأندلسى لأن الوصلة كانت دائبة سواء من المشارقة أو المغاربة .

ويفترض بلاشير أن شهرة المتنبى ربما قد بلغت مسامع المعز لدين الله الفاطمى وربما فكر فى إغرائه أيضا بأن يجىء إليه عندما كان المتنبى فى مصر ، فلما توفى المتنبى وجد البديل فى شخص الشاعر الأندلسى ابن هانىء (ولد فى ٣٢١ = ٩٣٣ وتوفى فى ٣٦٢ = ٩٧٣) فلما أصابت المنية ابن هانىء بدوره صاح الخليفة الفاطمى متأثرا : « هذا رجل كنا نرجوا أن نفاخر به شعراء المشرق » [٣] .

---

(١) La poèsie Andalouse en Arabe Classique au XI siècle - Par Henri Pèrès . Paris 1953 - Page 47-48 .

(٢) مع شعراء الأندلس والمتنبى ص ٦٦ — غرسية غومث ، ترجمة الدكتور الطاهر مكى .

(٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

وقد بالغ النقاد القدامى واقتفى أثرهم بعض المحدثين فى مكانة ابن دراج الفنية ، وربطوا بينه وبين المتنبى ، يقول ابن حزم – على فضله – فيما يرويه عنه تلميذه الحميدى يقول « سمعت أبا محمد على بن أحمد (يقصد ابن حزم) وكان عالما بنقد الشعر يقول : لو قلت إنه لم يكن بالأندلس أشعر من ابن دراج لم أبعد » ، وقال مرة أخرى : لو لم يكن لنا من فحول الشعراء إلا أحمد بن دراج لما تأخر عن شأو حبيب والمتنبى » [١] .

وهذا كلام مقبول من تلميذ فى أستاذه ، وهو قائم على الإعجاب أكثر مما يخضع للنقد والتمحيص ولست أدرى كيف تصدر مثل هذه الكلمة من رجل كابن حزم – وهو فى رأيى أكبر شخصية علمية أنجبها الأندلس – وإن كنت قد لاحظت خلال عشرتى لابن حزم أنه لم يكن بنجوة من الهوى شأنه شأن الأمويين ومن والاهم ، والرجل كان أمويا بالولاء ، فلا غرابة إذن أن تكون الصلة الشخصية بين المفكر الكبير والشاعر قد أثمرت هذا الرأى ، بالرغم من أن المنهج السياسى يبدو متعارضا بين الأستاذ وتلميذه ، فابن دراج ليس له منهج سياسى واضح ، وابن حزم صاحب نهج سياسى دقيق ، وقد مالت بالشاعر التيارات فانتجع حيث يلتقط الحب ، ويرتجى العشب والتقى فى هذه النجعات بنهج ابن حزم وربما أصدر الأخير كلمته آنئذ وربما غلبت على ابن حزم نحيزته الفقهية على فطرته الفنية ، وهو – فنانا وعالما بنقد الشعر كما يقول الحميدى – فيه نظر كثير فيما نرى .

وثمة آراء أخرى لاتحتمل النظر لأنها قائمة على المبالغة التى كان بعض القدماء يرسلونها إرسالا دون نخل وفحص ، يقول ابن حيان المؤرخ البليغ إن ابن دراج « سباق حلبة الشعراء العامريين وخاتمة محسنى أهل الأندلس أجمعين » [٢] ، ويقول عنه ابن شهيد فيما نقله عنه صاحب الذخيرة « والفرق بين أبى عمر وغيره أن أبا عمر مطبوع النظام ، شديد أسر الكلام ، ثم زاد بما فى أشعاره من الدليل على العلم بالخير واللغة والنسب وماتراه من حوكه للكلام ، وملكه لأحرار الألفاظ وسعة صدره وجيشة بحره وصحة قدرته على البديع ، وطول طلقه فى الوصف ، وبغيته للمعنى وترويده وتلاعبه به وتكريره وراحته بما يتعب الناس ، وسعة نفسه فيما يضيق الأنفاس » [٣] .

---

(١) جذوة المقتبس – الحميدى ص ١٠٥ ، ١٠٦ نشر السيد عزت العطار الحسينى – القاهرة .

(٢) الذخيرة القسم الأول المجلد الأول ٤٣ .

(٣) الذخيرة . القسم الأول المجلد الأول ص ٤٥ .

وكلام ابن شهيد كلام مسئول إلى حد كبير مع الإغضاء عن بعض المبالغات ، لكن يبقى أن مثل هذا الوصف يحدد قدرة الناظم ، ومهارته فى السبك والحوك ، ولاينظر إلى ماوراء ذلك من الطبيعة الفنية التى هى مبعث هذا النظم .

لكن الذى لانستطيع أن نقبله هو مايقوله ابن بسام فى تعليقه على كلمة « هاشمية » لابن دراج أولها :

لعلك ياشمس عند الأصيل شجيت لشجو الغريب الذليل

« إنها لو قرعت سمع دعبل بن على الخزاعى والكميت بن زيد الأسدى لأمسكا عن القول ، وبرئا إليها من القوة والحول ، بل لورآها السيد الحميرى وكثير الخزاعى لأقاماها بينة على الدعوى ، ولتلقياها بشارة على زعمها بخروج الخيل من رضوى »(١) .

ومن هذا القبيل كذلك ماذكره الشقندى فى تعليقه على كلمة ابن دراج الرائية التى يعارض بها أبا نواس يقول « وأنا أقسم بما حازته هذه الأبيات من غرائب الآيات لوسمع هذا المدح سيد بنى حمدان لسلا به عن مدح شاعره الذى ساد كل شاعر ورأى أن هذه الطريقة أولى بمدح الملوك من كل ماتفنن فيه كل ناظم وناثر »(٢) .

والغريب فى كلام الشقندى هو تصديره بالقسم ، وحسنا صنع ، لأنه كلام لا بيِّنة فيه لقائله غير اليمين ، ولعل صاحبه يضطر إلى هذا الضرب من الكلام ، لأن رسالته قائمة – أصلا – على المفاخرة ، وهى تقتضى مهيعا من المبالغات لاتسيغه الأذواق .

أما رأى الثعالبى فقد هلل له الأندلسيون ؛ لأنه صادر عن رجل شرقى يقول فى اليتيمة : « بلغنى أن أباعمر القسطلى كان عندهم بصقع الأندلس كالمتنبى بصقع الشام : وكان يجيد ماينظم »(٣) .

---

(١) المرجع السابق ص ٧٠ .

(٢) نفح الطيب – المقرى ج ٢ ص ٧٨٢ ، ٧٨٣ .

(٣) الذخيرة القسم الأول – المجلد الأول ص ٤٤ .

وصاحبنا المشرق دقيق فى كلمته إذ بدأها بقوله « بلغنى » و « وكان عندهم » فهو أقرب إلى رواية منه إلى صاحب رأى .

وربما كان من غير الاستطراد أن نستأنس بكلمة للمتنبى بالغة الركانة فيما نقله عنه ياقوت فى معجم الأدباء يقول : « إن أبا الوليد بن عسال لقى المتنبى فى مسجد عمرو بن العاص وأن المتنبى قال له : أنشدنى لمليح الأندلس يعنى ابن عبد ربه فأنشده :

يالؤلـؤا يسبـى العقـول أنيقـا ورشا بتقطيـع القلـوب رفيقـا

الأبيات : فإن كلمة المتنبى « مليح الأندلس » أدق وصف لمثل هذا الشعر الذى « يستملح » هو وصاحبه ، فيه مائية الشعر ورقته ، يطرب بموسيقاه وألفاظه أكثر ممايهز من النفس أعماقها ،وينم عن هوى دخيل وعاطفة جياشة ، وتلك سمة بارزة فى غالبية الشعر الأندلسى وفى مقدمته صاحبنا القسطلى ولاحظ أن المتنبى قال « مليح » ولم يقل « شاعر » لأن صاحب هذا الكلام – ابن عبد ربه – نديم رقيق أكثر مما هو شاعر ، فهو شاعر لأن الشعر من أدوات المنادمة [١] .

بقيت مسألة المقارنة بين ابن دراج وشعراء المشرق تستثير الدارس حتى فى العصر الحديث ، عرض لذلك أحمد أمين ووصف ابن دراج باحتذاء المتنبى وتقليده له [٢] ، وكذلك الدكتور أحمد ضيف قال عنه إنه مقلد بارع التقليد [٣] .

ويقول الدكتور أحمد هيكل عن ابن دراج : « إنه يفصل ويحلل ويبسط ويوسع ويستطرد على نحو ماعرف عن ابن الرومى فى هذا المذهب » وأورد الأستاذ مقطوعة لابن دراج فى وصف مجلس أنس يقول فيها :

جهز لنا فى الروض غزوة محتسب واندب إليها من يساعد وانتدب
واحمل على خيل الهوى شيم الصبا واعقد لجيش اللهو ألوية الطرب
واهتف بأجناد السرور ، وقد بها نحو الرياض وأنت أكرم من ركب

---

(١) راجع هذه الكلمة فى مقال لكاتب هذه السطور فى مجلة « البيان » الكويت يونيو ٧٩ بعنوان « الفكر فى الشعر الأندلسى » .

(٢) انظر : ظهر الإسلام ٢ : ١٣٤ .

(٣) انظر : بلاغة العرب فى الأندلس ص ٩٧ ، وانظر فى هذين الهامشين الأدب الأندلسى ، للدكتور هيكل ص ٣٣٥ .

جيشا تكـون طبولـه عيدانـه   وقرونه الرايات تسعدها القصب
واهزز رماحا من تباشير المنى   واسلل سيوفا من معتقة العنب
وانصب مجانيقا من النِّيم التى   أحجارهن من الرواطم والنَّخَب
لمعاقل من سوسن قد شيدت   أيدى الربيع بناءَها فوق القصب

هذا النوع من التفصيل والاستيعاب نوع مرذول لايشاكه تفصيل ابن الرومى واستيعابه ؛ فإن صديقنا المشرق كان يستقصى المعنى ، ويتتبع جزئياته ويضيف أشياء ربما توحيها القراءة الْوَحِيَّة ، وهو أقرب إلى إعمال الذهن والمخيلة ، فضلا عن أنه يريق فيه نفسه ، من هذا الكلام الذى يقوله ابن دراج والذى رأى فيه أستاذنا هيكل فى تعليقه عليه شيئا من الإملال والتعسف والإحالة واهتزاز الصورة وليته أضاف الثرثرة والنظم البارد وعدم الشاعرية وماكان من هذا الضرب ليس فى الذرع أن يكون طريقة صاحبنا ابن الرومى فى استقصائه الدقيق ، وخياله البارع المبدع ، فدون ذلك أهوال كما يقول شيخ المعرة [١] .

ولعل الباعث الخاص فى المقارنة بين المتنبى وابن درّاج هو حياتهما المتشابهة فى ظل أمير محارب شجاع ، والإعجاب المكنون فى نفس كل شاعر منهما لأميره ، كلاهما قد رأى فى الأمير رمزا لمجد العروبة والإسلام ، لقد امتلأت نفس المتنبى إعجابا وحبا بشخصية سيف الدولة ، وجهاده ، ومنافحته عن الثغور العربية ، وكفاحه الدائب ضد بيزنطة ، وكانت الروح العربية شديدة الوضوح فى بلاط سيف الدولة ، وفى شعر شاعره ، وتعلقت كذلك نفس ابن دراج ومعه الشعب الأندلسى بالمنصور بن أبى عامر مرتئيا فيه رمزا جليلا للفروسية ، ومجد الإسلام ، وكان الإسلام فى هذا البلاط وفى شعر ابن دراج شديد البروز كذلك .

وقد دفع هذا الباعث الخاص الدكتور محمود مكى إلى أن يقول : « والذى يقرأ شعر ابن دراج فى القائد العامرى لايملك تفكيره من أن يثب إلى مدائح المتنبى لسيف الدولة » [٢]

---

(١) انظر مقال كاتب هذه السطور « الفكر فى الشعر الأندلسى » ، « البيان » – الكويت يونيو ٧٩ .

(٢) ديوان ابن دراج ، تحقيق د . محمود مكى ص ٤٨ .

أجل ، يطفر إلى الذهن مديح المتنبى لسيف الدولة . لكن ثمة بونا بعيدا بين أمداح كل منهما ، أساسه الطبيعة الفنية لكل شاعر .

فأمداح المتنبى لاتخفى شخصيته ولايذوب فى ممدوحه ، وإنما يأتى هو أولا ، والممدوح ثانيا ، بخلاف أمداح ابن دراج التى هى ضراعة واستخذاء ، فى الأغلب الأعم ، وينبغى أن يعاد النظر فى مسألة المدح فى الشعر العربى على وجه العموم ، إذ قيل فيها غلط كثير ، فلا عضيهة على الشاعر أن يمدح ماشاء مادام صادقا ، ومحاسبته تكون على افتعاله وكذبه ، وقصيدة المدح الصادق « تحيى فى الأمة أخلاقا لاقوام لها بغيرها ، ولوكانت القصيدة تخص الممدوح وحده لما بذل فيها درهماً واحداً [١] ، وأحسب أن الشعر العربى تخلى عن خطه القويم يوم تخلى الشعراء عن المديح ، وعن الأغراض التى يصمونها بالقدم ، وآض الشعراء يستخذون ولايمدحون ، ويكذبون ولايصدقون ، وليت شعر المدح الصادق يعود الآن لنرى كيف ينهض الفن الشعرى وتنهض الأمة كذلك وعلى الكذابين ، والنقاد الأميين والشعبيين أن يدَّرِعُوا بالصمت الأخرس !! .

المقارنة – فى رأينا – باطلة بين الشاعرين ، بسبب التباين الشديد بين شخصيتيهما وبين شعرهما كذلك .

فشاعر الكوفة العظيم شديد الصلف والكبرياء ، باذخ الآمال والأحزان ، هو شاعر « الفتوة » العربية كما يسميه أستاذى وصديقى محمد خليفة التونسى فيه تفرد الفتى ووحشته . وطموحه واستعلاؤه والفكرة التى تلح عليه فى شعره هى فكرة القوة وقد قارن أستاذنا العقاد بينه وبين نيتشه فى هذه المسألة مقارنة ذكية [٢] وأشار إلى هذه الفكرة المستشرق الإسبانى غرسيه غومث ، ولعله استفاد بمقارنة العقاد الذى سبق إليها فى العقد الثانى من هذا القرن ، وإن كان الإسبانى لم يشر إلى ذلك [٣] .
يقول المتنبى :

---

(١) هذه الكلمات – تقريبا – مأخوذة من أستاذنا العقاد وأظنها فى « مطالعات فى الكتب » وليس أمامى الآن النص لأوثقه .

(٢) انظر مطالعات فى الكتب والحياة للعقاد .

(٣) انظر مع شعراء الأندلس والمتنبى ترجمة ـــ د الطاهر مكى ص ٣٦ .

ومازلت طودا لا تزول مناكبى إلى أن بدت للضيم فى زلازل
فقلقلت بالهم الذى قلقل الحشى قلاقل عيس كلهن قلاقل
إذا الليل وارانا أرتنا خفافها بقدح الحصا مالا ترينا المشاعل
كأنى من الوجناء فى ظهر موجة رمت بى بحارا مالهن سواحل
يخيل لى أن البلاد مسامعى وأنى فيها ماتقول العواذل
ومن يبغ ماأبغى من المجد والعلى تساوى المحابى عنده والمقاتل
ألا ليست الحاجات إلا نفوسكم وليس لنا إلا السيوف وسائل (١)

وطبيعته طبيعة مركبة ، مزيج من أحزان هاملت الأزلية ، ومن طموحات الدون كيخوتى دى لامنشا ونقائه وفروسيته ، لكن يغلب حزم المتنبى ترددات هاملت ، ويغلب تعقله سذاجات فارس لامنشا .

وينعته غرسيه غومث موجزا كل حياته فى بيت قاله الشاعر !

تخدى الركاب بنا بيضا مشافرها خضراً فراسنها فى الرغل واليَنَمِ

يقول غومث « إن هذا البيت يمكن أن يكون رمزا لشعر المتنبى نفسه ، لقد غذ الشاعر السير عارم الرغبة ، سريع الخطو فاقد الصبر دائما فجاز كل مروج عالم الشعر ، لم يقف عند عالم الدين ، ولم يستطع الحب أن يمسك به ، واستأنى قليلا فى عالم الفخر الشعرى ، يمضى محلقا وراء مجد أداته السيف ، مجد سرعان ماتلاشى بعد أن أغرقه فى أشد ألوان التشاؤم كآبة ، وهكذا شوه بعد رحلة مريعة مبيض المشافر ، مخضر الخفاف بعد أن استباحت قدماه مندفعا ألذ أعشاب البلاغة ، والتفت بأحلى مافيها » (٢)

أما ابن دراج فهو على النقيض من شاعر الكوفة العظيم ، وحسبنا اختلاف الشخصيتين ليختلف النتاج الشعرى ، وإن تمسك صاحبنا الأندلسى بأهداب أبى الطيب الذى لاتطال له

---

(١) ديوانه ج ٣ ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ .
(٢) مع شعراء الأندلس والمتنبى – ترجمة د الطاهر مكى ص ٤٩ ، ٥٠ .

أهداب ، وأحسب شاعر الكوفة ناظرا إلى من يعقد المقارنة بينه وبين سواه بمقلة شوساء قد ملئت تيها وعجبا كما نظر من قبل إلى ابن شهيد وصاحبه فى رحلة التوابع والزوابع .

يشعر قارىء ابن دراج أنه يسير فى أرض يعرفها قبل ذلك ، لاتنداح فيها أمامه منافذ الخيال ، يحس أن الأسلوب هو وكد الشاعر ، ولذلك كانت شخصيته فى شعره شديدة الضئولة ، يكاد القارىء ينسى أنه يقرأ شعرا « رجوليا » إن صح التعبير ، بل يغلب على صاحب الديوان طابع « التأنث » ونقصد به الحاجة الشديدة الى الأمن واللواذ ، صاحبنا ليس فى ذرعه أن يكون هو حسبه ربما يكون له عذره بسبب « الفتنة المبيرة » كما يسميها المؤرخ البليغ ابن حيان ، وبما لديه – أى الشاعر من أسرة كبيرة تحتاج إلى الدفء والرعاية ، ولكن ابن دراج ليس وحده فى هذه الملابسات إنه أشرج على الضعف الذى يشبه إلى حد كبير الضعف « الأنثوى » وأمداحه – لذلك – جاءت على شىء غير قليل من الاستخذاء الضارع ، والتكفف المهين ، وماظنك برجل يقدم أولاده وأسرته – دائما – بين يدى ممدوحه إنه أشبه بالمتسولة الذين يحملون أولادهم على قارعة الطريق ، يقول الشاعر :

وتحت جناحى مقدمى وتعطفى ثمان ، وعالت بالبنين إلى الشطر
أخذت لهم إصر الحياة فأجْلُوا وقد أخذ الإشفاق منى بهم إصرى[1]

ويعزف على الوتر ذاته قائلا:

فى ستة ضعفوا وضعف عدهم حملا لمبهور الفؤاد مبلد
شد الجلاء رحالهم فتحملت أفلاذ قلب بالهموم مبدد
وحدت بهم صعقات روع شردت أوطانهم فى الأرض كل مشرد
لاذات خدرهم يرام لوجهها كن ، ولاذو مهدهم بممهد
عاذوا بلمع الآل فى مد الضحى من بعد ظل فى القصور ممدد[2]

وهذه النغمة أبرز النغمات ظهورا فى شعره ، حتى إنها آضت من « لوازم » العمل لديه ، وكأن الممدوح لايبذل له درهما إلا إذا ولول الشاعر – الضارع – على أطفاله العراة الساغبين . مثل

---

(١) ديوانه ص ١٩٠ .

(٢) ديوانه ص ٧٤

هذه الشخصية لاتثير فى النفس أى لون من الإعجاب بها ، ولاتستجيش أى شعور إلا الاشمئزاز الأسيف !! ثم نسمع بعد ذلك من يقارنه بأبى الطيب ولايستحى !! ؟ ؛ أين خلائق « الفتيان » من خلائق « الضعفة » ؟! حسبنا أن نعرف مفتاح شخصية كل منهما لندرك أن المقارنة لغو باطل .

كان ابن دراج فى جل أمره « صانعا » ، يجيد الحوك والسبك ، ولكنه لم يكن صاحب فلسفة فى حياته ، شأن الشعراء الكبار الذين يستطيع الناقد لشعرهم أن يستخلص منه « عالما » ينماز عن غيره ، كما هو الحال مع صديقنا أبى الطيب فإن ديوانه غير متكرر فى الشعر العربى ، وقد ألمح إلى ذلك غرسيه غومث وأنصف حين قال : « لقد أبدع المتنبى عالما شعريا كاملا ، ولكن الغربيين لايكادون يستطيعون اقتحامه فضلا عن نقله إلى مشاعرنا [١] – أى مشاعر الأوربيين » وليته حذف كلمة « يكادون » !! لينفى عدم الاستطاعة .

وحين كانت الصنعة تستحوذ على ابن دراج يأتى بكلام غامض معقد ولعل هذا ماأشار إليه ابن شهيد حين قال « وراحته فيما يتعب الناس » ، وربما كان هذا هو مادفع بعض المستشرقين الإسبان إلى مقارنته بالشاعر الأسبانى جُنْجُرَه [٢] L. Gòngora (١٥٦١ – ١٦٢٧) الذى كان يولى الأسلوب عناية هائلة .

وأشهد أننى حين قراءتى لابن دراج يطفر إلى ذاكرتى أحمد شوقى فلكليهما كلام مسبوك ، سهل الانحدار فى معظمه ، وفيه أمشاج من شعراء آخرين ، وراء كلامهما رجل « صنايعى » كما يلفظها العوام ، ولكنهما يختفيان وراء كلامهما فلا تلمح « النفحة الشخصية » التى تميز الكلام عن سائر الكلام وكنت أعجب جدا كيف يخرج إلى الناس كتب بمثل هذا العنوان « المتنبى وشوقى » ، ولو تقابل الرجلان فى الطريق لما تعارفا ، كان أولى بمن يبحث عن مثل هذه الدراسة الأسلوبية أن يكتب عن « ابن دراج وشوقى » .

---

[١] مع شعراء الأندلس والمتنبى ترجمة د . الطاهر مكى ص ٥٠ .

[٢] انظر تاريخ الفكر الأندلسى ص ٦٥ ، للمستشرق الإسبانى انخل جونثالث بالنثيا وترجمة د . حسين مؤنس وكذلك الشعر الأندلسى ص ٣٨ غرسية غومث ، وترجمة مؤنس .

فإن قامتيها متقاربة ، وأن يدع أبا الطيب حيث يطيب له أن يحلق :

وشر ماقنصته راحتى قنص شهب البزاة سواء فيه والرخم

وإضافة إلى ماارتأيناه من نفى المقارنة يرى المستشرق الفرنسى بلاشير أن « السمة المسيطرة على ابن دراج هى الفقر الفكرى المدقع ، فقليل مانجده فى أشعاره – أو إن شئت فقل – لاشىء من الفكر ، ويفكر المرء رغما عنه فى الحكم القاسى الذى قاله الفليسوف أبو العلاء المعرى فى مدّاح آخر شهير هو ابن هانىء : « إننى أشبه شعره برحى تطحن قرونا » ولعل الفقر هذا يكفى للإعراض عن عقد أية مقارنة مع شاعر مثل المتنبى الذى تحتوى قصائده على مذهب فلسفى حقيقى » .

ثم يستطرد بلاشير قائلا :

« ابن دراج ليس إلا فنانا كل هجيراه ليس المضمون بل الأسلوب على نحو نهم للتعريف بمهارته وثقافته ، فهو بمنأى عن الأصالة ، وعن التلقائية ، يشغله فحسب تنميق القوالب المحفوظة ، وتشذيبها ، وإعادة صياغتها فى السياقات المختلفة » [1] .

ويتفق معه فى هذا الرأى المستشرق الإسبانى أنخل جونثالث بالنثيا A- Gonzàlez Palencia فيقول : « وأبياته – ابن دراج – تنم عن ملكة ذهنية فقيرة وتكلف زائد »[2] ويشاطره زميله غرسيه غومث لكنه يعمم المقولة على الشاعر الأندلسى فى جملته وفى هذا الرأى صواب كثير وقد عللت هذه الظاهرة فى موضع آخر فقلت : « لعل سبب هذا الفقر الذهنى فى النسيج الشعرى فى الأندلس راجع إلى طبيعة الإقليم ، وطبيعة أهله ، فهم قوم يميلون – بفطرتهم – إلى مايجلب المتعة والسرور . وإحساسهم أدنى إلى البساطة التى لاتصبر على معالجة الخوالج الفكرية وارتجاجات – القلق والحيرة ، التى من شأنها مراجعة النفس وتأمل أطوارها ، ولذلك اعتنقوا المذهب المالكى فصار المذهب الرسمى فى البلاد ، ودعا رجل كابن حزم إلى المذهب الظاهرى وهو وإن خالف الإمام مالكا إلا أنه يرفض

---

(1) Règis Blachère. La vie et l'Oeuvre Du Poète - Epistolier Andalou. Ibn Darrag al - kastalli. Hespèris-Vol 16-1933 Page 118 .

(2) تاريخ الفكر الأندلسى – ترجمة د حسين مؤنس ص ٦٥ ، ٦٦ .

مسائل التعليل والقياس ، ويقف عند ظواهر النصوص [١] وبقيت هذه الظاهرة حتى الآن واضحة فى الشعر الإسبانى فى الأغلب الأعم وهذه المسألة أعالجها الآن فى بحثى للدكتوراه عن شعر العقاد وأونامونو .

لذلك كنت أعجب كثيرا من وقوف الدارسين وحديثهم عن ثقافة ابن دراج وكيف أنها نضحت فى شعره ، لأنه حين اتهم بالانتحال أعد قصيدة تحدث فيها عن الشعراء الجاهليين ، وعن قصائد أخرى ذكر فيها شيئا من التاريخ العربى حين يقول مثلا :

إن امرأ القيس فى بعض لمتهم   وفى يديه لواء الشعر إن ركبا
والشعر قد أسر الأعشى وقيده   دهرا ، وقد قيل والأعشى إذا شربا [٢]

والحق أن هذه أشياء لانزن بها ثقافة الشاعر ، لأننا نرى للنضج الثقافى لونا آخر هو التمثل القوى الذى يحيل هذه الثقافات إلى دم يسرى فى أعراق الفكر لدى الشاعر ، فيخرج الكلام متشحا بروح صاحبه ، فضلا عن أن هذه معلومات يسيرة يعرفها صبية المكتب آنئذ .

وقد ولع النقاد القدامى والمحدثون بتتبع المعانى والمعارضات التى تقيل فيها ابن دراج أبا الطيب وغيره ، وحاديهم فى هذا الباب هو ابن بسام ووقفوا كثيرا عند كلمته الرائية من الكامل ، وعند أخرى فى رثاء صبح البشكنسية وقد قمت كذلك بتتبع هذا النهج أثناء قراءتى لابن دراج ، ووقفت على أشياء أخرى ، لكننى ماعتمت أن تنكبت هذه الطريق ، مؤثرا طريقا أخرى سلكتها فى هذه الكلمة عن الشاعرين ؛ لأننى رأيت المتنبى ناظرا بمقلة شوساء ولسان حاله يقوله : لست « وابن دراجك » هذا – حتى فى العنوان – سواء .

---

(١) راجع الفكر فى الشعر الأندلسى . مقال كاتب هذه السطور – البيان – الكويت – يونيو ١٩٧٩ .

(٢) ديوان ص ٣٦٦ .

إلى ليلاه الخجول

الدكتور عبد الله الطيب
أستاذ الأدب العربى بكلية الآداب
جامعة محمد بن عبد الله ، فاس

لأندرو مارفيل ، الشاعر الإنجليزى المعاصر لملتون (١٠٢٩ هـ – ١٠٨٧ هـ = ١٦٢١ م – ١٦٧٨ م) منظومة عنوانها « إلى ليلاه الخجول » ترجمتها أو قل تقريبُ ترجمتها ، إذ زعم أبو عثمان وصدق أن الشعر لا تستطاع ترجمته كما زعم أيضا وأحسبه أصاب أن ليس لسوى العرب شعر ، فهذا مما قد نجسر به على محاولة الترجمة بتقريب وبعض التصرف :–

لو قد كانت لنا دنيا كافية وأجل
لم يكن ذنباً ياسيدتى كلُّ هذا الخجل
نقعد إذاً ونفكر أى سبيل
نمشى دَرْبَهَا لنجوز يوم الحب الطويل
أنت تجدين العقيق بجانب نهر الهند الأكبر
وأنا أشكو بثى إلى مد نهر الهمبر
وأنا أحبُّك منذ قبل الطوفان بعشر سنين
وأنت إن شئت إلى أن يؤمن اليهود تصدين
إذن كان حُبِّى سينمو مثل الزرع ولكن أبطأ زمانا
فى ذلك من نماء الدول الكبيرة أوسع سلطانا
كانت ستمضى مع تأمل جبهتك الحسنة
فى مدح عينيك فقط مائة سنة
ثم مائتا عام لكل من ثدييك إذنهد
وثلاثون ألف سنة لسائر الجسد
عصر كامل الأحقاب لكل جزء منك ، على أقل تقدير

وعسى أن يكشف لنا عن قلبك خوض العصر الأخير
إذ أنت ياحسناء بهذا المقام قمينة
ولا أرضى لحبى بمستوى يكون دونه
ولكنى أسمع من ورائى بلا انقطاع
مركبة الزمن ذات الأجنحة تدنو بإسراع
وثم أمامنا ممدودة
صحارىُّ الأبد اللا محدودة
جمالك لن يوجد بَعْدُ سيزول
وصدى نشيدى فى مرمر ضريحك لن يجول
سيحاول مس العذرة التى طالما صينت الدود
وشرفك المتزمت يصير ترابا وشهوتى العارمة رمادا تعود
ياللقبر من مكان ذى خصوصية عجيب
ولكن لا إخال أن فيه عناق حبيب لحبيب
إذن الآن إذ لون ماء الشباب
يترقرق كندى الصبح منك على الإهاب
وإذ تشع روحك الراغبة
من كل المسام بنيران ثاقبة
فلنتمتع الآن والمتعة سانحة
ولنكن فى الحب كالطير الجارحة
ليفترس كلانا قرن زمانه
قبل أن نتعذب ببطء قوة سلطانه
ولنلفّ منا جميع القوى
فى كرة واحدة وكلّ حلاوة الهوى

ولننتـــزع لذّاتنـــا بعنـــفٍ شديـــد
من أبـواب هذه الحيـاة التـى من حديـد
هكذا إن لم نحمل الشمس على أن تركد واقفة
فإنـا سنحملهـا على أن تركض طائفـة

هذه المنظومة من أقسام ثلاثة وكأنها من مقدمتين ونتيجة كما لاحظ أحد ناقديها ، الأولى :
من : — « لو قد كانت لنا دنيا كافيه وأجل » إلى « يكون دونه »
والثانية :
من : « ولكنى أسمع » إلى « حبيب لحبيب » .
والثالثة :
من « إذن الآن » إلى الآخر.
وههنا النتيجة وهى : « لنفترس الزمان باغتنام الوصل واللذة »
والقياس غير صحيح كما ترى لأن المقدمتين فى الحقيقة إنما هما مقدمة واحدة متضمنة فيها النتيجة .

هذا القياس يشبه مذهب أبى الطيب فى لاميته :

مالنـا كلنـا جوٍ يا رسول　　أنـا أهـوى وقلبك المتبـول

إلا أن القضايا التى أقامها أبو الطيب أجود وأتم إحكاما لأنه مع تأكيد معنى الفناء أكَّدَ أيضا معنى تغيّر الجمال فيحول عن حاله فى هذه الدنيا ، وأدْخَلَ عنصرا من الحزن العميق جعله وسيلة للإغراءِ بقبول النتيجة .

نعم ، المعانى التى طرقها أندور مارفيل قديمة مما تناوله الشعراء والمفكرون وأصحاب التأمل منذ أقدم العصور وورودها فى شعر أبي الطيب لايكفى فى الاحتجاج بأن مارفيل أخذها عنه لمجرد حقيقة سبق أبي الطيب الزمانى وجواز أن يكون شعره قد ترجم إلى لغات أوروبا وكونه من الشعراء المتفلسفين وكون أندرو مارفيل نفسه فى ماذكره مؤرخوه قد كان متأثرا بالفلسفة الأفلاطونية وهذه كانت غامرة

على زمان أبى الطيب ... كل هذا لايكفى كل الكفاية فى الاحتجاج لما قدمناه من أمر الأخذ .

لكنا مع هذا نرجح أن مارفيل قد أخذ عن أبى الطيب ، والذى يجعلنا نقول بهذا الترجيح هو أن تفاصيل من فكرة أبى الطيب وخياله نجدها عند مارفيل ، ومثل هذا لايصح الجزم فيه بأنه من توارد الخواطر .

مارفيل استخدم واستغل الفكرة الرئيسية وهى « إن العمر فانٍ فلنمتع أنفسنا ولنتمتع إذن » فى ظل أبى الطيب محاكيا لصوته وصداه . الفكرة نفسها قديمة وحسبك شاهدا أن شعر الجاهلية قد جاء بها واضحة ، قال امرؤ القيس :

تمتع من الدنيا فإنك فان ... من النشوات والنساء الحسان

وقال طرفة :

كريم يروّى نفسه فى حياته ... ستعلم إن متنا غدا أيُّنا الصَّدِى

وقال شكسبير مامعناه ، ومارفيل أجدر إن أخذ بالأخذ منه :–

أرى الإرجاء للتنويل مافيهِ لنا جَدْوى

فهاتى قُبْلة يابْنِتَ عِشْرين وكالحلوى

ولكن مارفيل كما قلنا تجاوز جملة الفكرة إلى تفاصيل إما هى وإما أصلها عند أبى الطيب فى لاميته « مالنا كلنا جو يارسول » وكلمات له أخريات معروفات .

اللامية « مالنا كلنا جوٍ يارسول » من أملأ شعر أبي الطيب بالعاطفة ، كتب بها إلى سيف الدولة وهو عنه بعيد ، وضمن مودته فيها له ، ضروبَ شجونٍ من حديثِ قلبه ، حتى إن نسيبها لذلك لقوى الارتباط بتخلصها وبمدحها وبهجائه كافورا ، وقد ظلمه حيث قال :

من عبيدى إن عشت لى ألف كافورٍ ولى من نداك ريف ونيل

فقد كان كافور سيدا مطاعا . وجرى أبو الطيب على ماكان عليه كثير من الناس من جعل سواد لون البشرة فى ذات نفسه عبودية ، وهذا من الضلال البعيد والله جل شأنه يقول فى كتابه العزيز (ومن الجبال جُدَدٌ بيضٌ وحُمْسٌ مُخْتَلِفٌ ألوانُها وغرابيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ والدَّوَابِّ وَ الْأَنْعَام مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُه وكذلك إنما يَخْشَى الله مِنْ عِبادِهِ الْعُلَمَاءُ إنَّ الله عَزِيزٌ غَفُورٌ) [سورة فاطر : ٢٧–٢٨]

ولا عجب أن يكون الأمر كما بينه سبحانه إذ من التراب المختلف الألوان خلقنا وإليه نعود . وقد آثر رسول الله ﷺ بلاد السودان بهجرة أصحابه الأُولى وفيهم بنته وعمته وصهره وحواريه وابن عمه جعفر وغيرهم من جلة الصحابة وأمهات المؤمنين من بعدُ رضى الله عنهم أجمعين وجاء جماعة من الفقهاء بأُخَرة فقالوا تكره الهجرة إلى بلاد السودان وجعلوا ذلك كالتجارة فى بلاد الكفر ، فتأمل . وقدعىّ الرجل الصالح عثمان بن فودى بهذه العبارة أو مثلها مما ورد فى رسالة ابن أبى زيد القيروانى ، وهى تصنيف جيد فى بابها ، فجىء بأمرها والتمس لها الوجوه ، وكذلك صنع العدوى فى الحاشية فجزاهما الله خيرا .

وأجود لامية أبى الطيب قوله :

مالنـــا كلنـــا جو يارسول	أنـا أهـوى وقلبك المتبـــول
كلمـا عاد من بعثت إليها	غار منـى وخـان فيها يقـول
أفسدت بيننا المودات عيناهـا	وخـــانت قلـــوبهن العقـــول
تشتكى مااشتكيت من ألم الشوق	إليها والشوق حيث النحـــول
وإذا خامر الهوى قلب صَبٍّ	فعليـه لكـل عَيْـــنٍ دليـــل
زوّدينا من حسن وجهك مادا	م فحسن الوجوه حال تحول
وصلينا نصلْك فى هذه الدنيـ	ـا ، فإن المقـامَ فيها قليـلُ
من رآهـا بَعيْنِهـــا شاقــه	القُطّان فيها كما تشوق الحمول

أى جودى علينا بالوصل الآن لِأَن الإقامة فِي الدنيا لن تطول وبعد فراقها عسى ألا نلتقى ، إذ [لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه] ، هذا المعنى متضمن وعليه مدار القضايا التى هنا ونتائجها . ومن تأمل الدنيا ورآها بعينها هى أحس بإحاطة حال الرحيل والفراق لا بالذين هم مرتحلون وحدهم ولكن بالذين هم مقيمون أيضا ، لأنهم هم كذلك فى حالة رحيل ، وإذن لجعل أن يشتاق إلى الذين هم مقيمون بحرارة عاطفة تشبه حرارة عاطفته حين وداعه للذين هم مفارقون وقد أخذت حمولهم تهم باندفاع إلى مدى الرحيل البعيد المجهول :

صحبتنى على الفلاة فتاة عادة اللون عندها التبديل
مثلها أنت لوحتنى وأضنيت وزادت أبهاكما العطبول
نحن أدرى وقد سألنا بنجدٍ أطويل طريقنا أم يطول
وكثير من السؤال اشتياق وكثير من رده تعليل
لا أقمنا على مكان وإن طا ب ولا يمكن المكان الرحيل
كلما رحّبت بنا الرّوْضُ قلنا حَلَبٌ قصدُنا وأنت السبيل

وقف أبو الطيب فى هذه الأبيات عند قلبه وعند قلب رسوله وعند قلب محبوبته المتقلب . ثم أثنى على جمال عينى محبوبته وشدة فتنتهما وأكّد أن رسوله قد خان لأنه قد وقع فى شرك الحبّ مستدلاً بأن الحب ظاهر فى وجوه العاشقين كل عين تنظر إليه تجد الشاهد والدليل . وإذ جمالهما سبب هذه الفتنة كلها فلنتذكر أنه مثل جمال كل الوجوه ، حالٌ تحول ، وإذن فلنبادر التحول باقتناص الوصل فى هذه الدنيا . قوله « فى هذه الدنيا » مملوء بالحزن على فراق الدنيا والخوف من المجهول الذى بعدها . وفكرة أن الدنيا قليلة أمد الإقامة انتقلت بالشاعر إلى فكرة صور الرحيل وصورة توديع الحمول ومواقف الشعراء مع الظعائن فى النسيب من شوق وحنين وعواطف ودموع فامزع من ذلك ومضته البارعة :

من رآها بعينها شاقه القطـ ـان فيها كما تشوق الحمول

إن الدنيا تنظر إلى المقيمين فيها نظرة توديع لأنهم مفارقون . لو نظرنا إلى الدنيا بعين الدنيا لم نكف عن الشوق لأن المقيم كالظاعن .. كلّ فى حال رحيل . وفكرة الرحيل نقلت أبا الطيب إلى الصحراء إذ هو الراحل بلا ريب وفى الصحراء فتاة بارعة الروعة هى الشمس والمحبوبة تشبه بالشمس عند الشعراء والشمس تبدل الأبدان ألوان والمحبوبة تتلون ألواناً . وأبو الطيب لم يخل من نظر ههنا إلى كعب بن زهير فى أبياته المشهورة فى أول « بانت سعاد » : « أكرم بها خلة إلخ » . غير أن المحبوبة أبهى الشمسين .

أندرو مارفيل يذكر سرعة مر الزمان وضيق مجال الحياة حيث قال :

لو قد كانت لنا دنيا كافية وأجل

هذا عين قول أبى الطيب « فى هذه الدنيا فإن المقام فيها قليل » ثم يفرِّع مارفيل من فرضه أن لو كان الأمر على خلاف ذلك ، إذن كان سيحبها بعشر سنين قبل الطوفان . فكرة الطوفان ليست عند أبى الطيب فى أبياته ههنا ولكنَّ كثيرا من أمر الشعر يدور على تداعى المعانى . أنا أشتكى عند نهر الهمبر « وهى » تجمع اليواقيت والدرر عند نهر الهند الأكبر أو كما قال تأمل هذا ووازن بينه وبين قول أبى الطيب :—

تشتكى ما اشتكيت من ألم الشوق إليها والشوق حيث النحول

ثم هاتان العينان اللتان تفسدان المودات

أندور مارفيل جاء بعد الشكوى ... بالعينين . أليس غريبا أن يكون سبيل تداعى المعانى واحدا أو متقاربا هكذا عند الشاعرين ؟

ثم لماذا خص أندرو مارفيل كل نهد من نهديها بمائتى عام ؟ أليست ههنا مُغالطة خفية بأن النهد أشد فتنة من العين ؟ وهل هذه المغالطة من أجل الظرافة والفكاهة أو من أجل زيادة على معانى النموذج الذى فرع منه تفاصيل معانيه ؟ لماذا جعل لسائر الجسد ثلاثين ألف سنة ؟ .

لقد ضرب الشاعر حاصل مجموع سنوات العينين والجبهة وهى مائة مع سنوات نهد واحد وهى مائتان فالحاصل ثلاثون ألفا وهذه المضاعفة العشرية من طريقة التصاعد العددى خطوة واضحة مقبولة ، لأنه قد تقدم بذكر عشر سنوات قبل الطوفان لبداية حبه ثم ضرب ذلك فى عشرة من أجل النظر إلى العينين والجبهة ثم الضرب فى مائة بعد هذا خطة طبعية لمجيئها بعد العشرة .

الشىء الذى كأنه غير طبيعى وليس بواضح عدول الشاعر عن حاصل جمع سنوات العينين مع النهدين وذلك خمسمائة لاثلثمائة التى هى حاصل جمع سنوات العينين مع سنوات نهد واحد . لعله – والله أعلم – فكر أولا فى خمسين ألف سنة وأخذها من القرآن ثم أخفى ذلك بالعدول إلى ثلاثين ألفا عدولا غير منطقى كما ترى ولكن بسبوغه نغم صناعة القريض على النحو الذى صنعه فيكون ذلك أشد إخفاء للأخذ الذى أخذه من القرآن إذ يسبق إلى الوهم أنه ترك « فيفتى ثاوزند أى خمسين ألفا » لأن « ثيرتى ثاوزند » أشد فى باب التجانس اللفظى قرابة . فتأمل هذا والعينان والجبهة

هما الوجه وقد جعل الشاعر المائة له كما ترى والوجه هو المذكور فى كلام أبى الطيب : « زودينا من حسن وجهك إلخ » ومراد أبى الطيب أن ترفع فتاة قصيدته الحجاب ليرى هو شمس وجهها . وقد شبهها بالشمس فى قوله :

مثلها أنت لوحتنى وأضنيت وزادت أبهاكما العطبول

وقديما افتن الشعراء فى نعت القناع ومايكون معه من إبداء المحاسن ، فهل كانت فتاة منظومة اندرو مارفيل ذات قناع ؟ ماحقيقة قوله :

كانت ستمضى فى مدح عينيك مائة سنة
مع تأمل جبهتك الحسنة

ويقول مارفيل مامعناه :

إذ أنت ياحسناء بهذا المقام قمينَة

أو إذ أنت ياسيدتى . وكلمة المقام يقابلها عنده كلمة « ستيت » وقد كتبها بالحرف الكبير فى دعائه الخفى لها أن تعمر – لو ذلك ممكن – هذه القرون الطوال . أليس هذا الغلو مع وجود كلمة « ستيت » وفيها ما لا يخفى من معنى الدلالة على الحال نظر خفى إلى قول شاعرنا :

زودينا من حسن وجهك مادام حسن الوجوه حال تحول

وقول أندرو مارفيل الذى معناه فى ترجمتنا له :

ولكنى أسمع من ورائى بلا انقطاع
مركبة الزمن ذات الأجنحة تدنو بإسراع

مأخوذ من قول أبى الطيب :

من رآها بعينها شاقه القطان فيها كما تشوق الحمول

أَخْذَ توليد . الحمول هنا هى التى أوحت بفكرة المركبة ، يدلك على ذلك أن مارفيل نسى المركبة فى أبياته التى تلى وتحدث عن الصحراء ، صحراء السرمدية اللامتناهية وذلك قوله الذى معناه :

وثم أمامنـــــا ممدودة
صحراء الأبد اللامحدودة

نسأل أولا ما للمركبة وللصحراء ؟ هل طبيعى ، أن تتداعى فكرة الصحراء بعد صورة المركبة ذات العجلات ؟ أم ليست المركبة ذات العجلات هى نصها الحمول التى تسير فى الصحراء ؟ ثم هل من مجرد المصادقة وتداعى الخواطر أن ينتقل تداعى المعانى بأبى الطيب من فكرة الرحيل والزوال والحمول المُضَمَّنات فى بيته :

من رآها بعينها شاقه القطان فيها كما تشوق الحمول

إلى فكرة السفر فى الصحراء مباشرة فى قوله بعد هذا البيت :

صحبتنى على الفلاة فتاة عادة اللون عندها التبديل

وأن يحدث مثل هذا الانتقال بواسطة تداعى المعانى عند أندرو مارفيل أيضا فيتحول هو من مركبته ، مركبة الزمن المنبئة باقتراب الموت وفراق الأحباب إلى فكرة صحراء بل صحارى اللا نهائية التى تمتد أمام البصر شاسعة المدى ؟

ألا ينبىء مثل هذا الانتقال عن تأثر شديد بالنموذج الذى نظر إليه مارفيل وهو لامية أبى الطيب فى نص أصيل أو مترجم ؟ ثم يقول مارفيل :

ياللقبر من مكان ذى خصوصية عجيب
ولكن لا إخال فيه عناق حبيب لحبيب

وقد نبهنا آنفا إلى أن هذا المعنى ، معنى الموت والقبر وأن تزويد المتعة إنما يكون فى هذه الدنيا ، متضمن فى قول أبى الطيب .

وصلينا نصلك فى هذه الدنيا فإن المقام فيها قليل

وفى هذا البيت رنة حزن شديد .

ولأبى الطيب هذا المعنى نفسه قد جاء به أوضح فى الميمية حيث قال :

تمتــع من سهــاد أورقــاد ولاتأمل كرى تحت الرجــام

وقوله : « ولا تأمل كرى تحت الرجام » هو بقية قول أندرو مارفيل – أو مقارب له – حيث قال :

ولكن لا إخال أن فيه عناق حبيب لحبيب

القبر مكان حريز كامل الخصوصية ولكن لايأمل أحد أن يعانق حبيباً هناك ، لا كرى تحت الرجام ، والكرى النوم وصلته بالخلوة والعناق واللزام لا تخفى والنوم متعة ، وتفلسف أبو الطيب بإنكاره أن الموت ضرب من النوم وهو المعنى الذى فصله المعرى فى قوله :

ضجعة الموت رقدة يستريح الجـ ـسم فيها والعيش مثل السهاد

جريا على مذهب من التفلسف ولا يخلو من نوع اقتباس من قوله تعالى : (اللّٰهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها والَّتِي لم تَمُتْ فِي مَنَامِهَا) [الزمر : ٤٢] فأبو الطيب بإنكاره تشبيه الموت بالنوم كأنما يوقع عند السامع إن كان السامع يريد أن يتهمه بالزندقة إنكار البعث المشبه باليقظة كما تفهم . والصواب أن نحسن الظن وأن نحمل كلام أبى الطيب على ظاهر معناه وهو أن الموت ليس بنوم قال تعالى : (فَيُمْسِكُ الَّتى قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ ويُرْسِلُ الأُخْرَىٰ إلى أجَلٍ مُّسَمًّى إنَّ فى ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) [الزمر : ٤٢] وقول أندرو مارفيل :

سيحاول مس العذرة التى طالما صينت الدود

يشبه قول المعرى :

كم صائن عن قبلة خده سلطت الأرض على ضده

وذكر الخد والأرض ههنا أعف وأكرم من ذكر العذرة والدود . وأخذ أبو العلاء من أبى الطيب حيث قال هذا :

لو فكر العاشق فى منتهى حسن الذى يسبيه لم يسبه

وهذا أصل وقد ضمنه مارفيل فى قضية « دوده » الذى جعله يظفر بالعذرة المحجبة دون العاشق المحروم والمشوق بالأسف المحروم هو أيضا . لقد حول مارفيل حزن أبى الطيب العميق الذى هو المقدمة الثانية بعد مقدمة الزوال ، وعليه تصح النتيجة الجزئية السِنْخ التى هى طلب الوصال الذى لاينال ، إلى تهكم وسخرية وفكاهة فلسفية لا تخلو من طعم مر ولكل مقام مقال . ثم لا أشك أن مارفيل قد أخذ من قول أبى الطيب :

انْعَم ولذ فللأمور أواخر أبدا إذا كانت لهن أوائل

مادمت من أرب الحسان فإنما روق الشباب عليك ظل زائل

للهـــــو آونــــــة تمر كأنها قبل يزودها حبيب راحـل

انعم ولذا . قبل يزودها حبيب راحل . صدى من هذا التعبير يرن فى أذن الفكر من التأمل الناقد .

تأمل قول أبى الطيب « مادمت من أرب الحسان » وقول أندرو مارفيل :

وإذ تشع روحك الراغبة

وتأمل قول أبى الطيب :

فإنما روق الشباب عليك ظل زائل

فهو بعينه قول مارفيل الذى معناه :—

اذن الآن إذ لون ماء الشبــــــاب

يترقرق كندى الصبح منك على الإهاب

هوهو من حيث جوهر المعنى كلمة «هِيُو» التى استعملها مارفيل معناها اللون أى إذ لون الشباب أو صنع الشباب وهو سواد الشعر وهو روق الشباب أى أوله ومايروق منه وأصل الروق بفتح الراء وسكون الواو القرن والقرن شعر الرأس وقرن الحيوان وقد فطن الناس منذ الزمان الأول إلى أن شعر الرأس والقرون والجلد والأظفار جميع أولئك من سنخ واحد فتبارك الله أحسن الخالقين .

وقول أندور مارفيل الذى معناه

فلنتمتع الآن إذ المتعة سانحة

كقول أبى الطيب : زودينا وقوله وصلينا إلخ . وقول مارفيل « ولنكن فى الحب كالطير الجارحة » أى كتعابين ، واحترس من شراسة الجوارح بقوله فى الحب ، أو كما قال « أمورس » فأحسبه مأخوذ من أصل عربى ولعله مولد من شىء كقول عروة العاشق ، للغرابين والغراب من الجوارح :

ألا ياغرابى دمنة الـوار بيننـا أباالهجـــر من عفراء تنتحبـان

فإن كان حقا ماتقولان فاذهبا بلحمى إلى وكريكما فكـلانى

كلانى أكلا لم يرَ الناس مثله ولا تهضمـا حنبـىّ وازدردانى

والذى يدعونا إلى هذا الذى نميل إليه أن مارفيل يريد أن يكون هو وحبيبته طائرين جارحين ليأكلا الزمان المفرق أكلا لم ير الناس مثله — لو تأملت المعنى وجدته مولدا من قول عروة إلا أن يزعم زاعم

أن هذا من باب توارد الخواطر – فقد كثرت الخواطر المتواردة وقد لاحظ الجاحظ أن الشعراء أسرق الناس للمعانى وأجحدهم حين يسرقون أو كما قال .

وأما انتزاع اللذة من أبواب هذه الحياة التى من حديد فأصل هذه الصورة قرآنى ، قال تعالى : (فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب) وقال تعالى : (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) – فجعل مارفيل أبواب الحياة من حديد وفى باطنها اللذة التى يريد هو انتزاعها وصور القرآن ، كما لايخفى ، مصدرها ترجمات القرآن وكانت معروفة على زمان أندرو مارفيل .

وخاتمة المنظومة وهى مقطعها الحسن قول الشاعر مامعناه :

هكذا إن لم نحمل الشمس على أن تركد واقفة
فإنا سنحملها على أن تركض طائفة

والشمس رمز للزمن كما هى رمز للفتاة التى عادة اللون عندها التبديل.

ولما رفيل كلمات فيهن إلى المتنبى نظر أشد مما تقدم كقصيدته فى الحديقة التى لم يغادر فيها معنى من معانى أبى الطيب إلا أخذه – الدنانير التى تفر من البنان ، الأشربة الواقفات بلا أوانى ، والمعانى التى أخرجت أبانا آدم من الجنة – قال مامعناه :

هكذا كانت حال تلك الجنة من بهجة
إذ كان آدم يهيم فيها بلا زوجة
وبعد هذا المكان الحلو الصاف
ماذا يراد أن يلاقى من إسعاف
كلّف فوق وسعه ابنُ آدم الضعيف
أن يكون وحده ثمَّ يطيف
وإذن لأصاب جمتين فى جنة
لو بقى فى الفردوس بلاكنة

إذ فى زعم هذا الشاعر أن حواء هى التى أغوت آدم عليه السلام .

وقد فصلنا الحديث عن منظومة الحديقة فى موضع آخر وورد بعض ذلك فى كلمة لنا عن الطبيعة عند أبى الطيب نشرت ببغداد سنة ١٩٧٧ م .

وتتوقفنى منظومة لأندور مارفيل مدح فيها كرومويل وكان من رجاله ، يقول فى أولها ما معناه :

لقد آن أن ننبذ الكتاب إلى التراب
وأن يُصْقَل من الدرع صدأ الإهاب
وما كان لكرومويل القلق الفؤاد
أن يكون إلى فنون دعة السلم ذا إخلاد
ولكن فى مصادمة حومة القتال
احتث نجم طالعه الفعال

أليس هذا المطلع بائية أبى تمام المشهورة فى تقارب المعانى :

السيف أصدق أنباء من الكتب   فى حده الحد بين الجد واللعب

ثم ذكر أبو تمام جلاء الشك والريب وهو صقلٌ كما ترى ثم ذكر النجوم وسخر من المنجمين فى أبياته المشهورة .

وختم أندرو مدحته لكرومويل بقوله :

أما أنت فابن الحروب والحب السعيد
لا تنى فى سيرك الشديد
ولكى يكون لك الأثر البالغ الأخير
فإن ختامك مصلت شهير
إذ قوته تخيف أشباح الظلام

فإن الفنون التى نيلت بها السطوة بها ينبغى أن تستدام .

وازن بين هذا وبين قول أبى الطيب :

ألهى الممالك عن فخر قفلت به شرب المدامة والأوتار والنغم
مقلدا فوق شكر الله ذا شطب لا تستدام بأمضى منهما النعم

وحسبنا هذا القدر الموجز وإنما أردنا الإلماع نحيى ؛

كلمع اليدين فى حبى مكلل

الأخ الشهم والأديب الضخم أبا فهر محموداً ونسأل الله له أن يمد فى عمره وأن يفيض عليه السعادة فى العاجلة والآجلة وجزاه الله خيرا عن خدمة العربية والعروبة وعن الإسلام ونسأله سبحانه وتعالى أن يتقبل صالح أعمالنا ويتجاوز عن سيئاتنا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا .

أضواء على كتاب البديع لابن المعتز

الدكتور عبد الله عبد الرحيم عسيلان

عميد شئون المكتبات
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الرياض

إلى أستاذى الفاضل الأستاذ العلامة محمود محمد شاكر أهدى هذا البحث المتواضع هدية حب ووفاء وتقدير مع تمنياتى له بدوام الصحة ، وطول العمر ، والمزيد من عطائه المثمر فى حقول العلم والمعرفة .

١ – توطئة

يحتلُّ كتاب البديع لابن المعتز مكانة مرموقة فى الدراسات البيانية قديمها وحديثها ، فمنذ وقت مبكر أولاه العلماء والباحثون عناية فائقة بالدرس والحفظ ، والزيادة والتلخيص ، والتمحيص . وتأثر به عدد كبير من العلماء والأدباء من ألفوا في البديع أو البلاغة أو النقد من مثل : قدامة بن جعفر ، والمرزباني ، والآمدى ،والقاضي الجرجاني ، وعبد القاهر الجرجاني ، وأسامة بن منقذ ، وأبي هلال العسكرى ، وضياء الدين بن الأثير ، وغيرهم .

ولايزال الكتاب يلقي عناية فائقة من الباحثين المحدثين ، وعلى رأسهم المستشرق كراتشكوفسكى الذى حقق الكتاب ونشره مع مقدمة درس فيها الكتاب ومؤلفه ، ولاننسى الدكتور محمد خفاجى ودراسته لابن المعتز مع نص كتابه البديع ، وإلى جانب ذلك تأتى دراسات أخرى لابن المعتز وعلمه وأدبه نذكر منها : دراسة الأستاذ عبد العزيز سيد الأهل بعنوان « عبد الله بن المعتز أدبه وعلمه » ، ودراسة الدكتور محمد عبد العزيز الكفراوى « عبد الله بن المعتز العباسى » . على أن هذه الدراسات تتفاوت جودة ورداءة فمنها ماهو قيم تتجلّى فيه روح البحث الأصيل ، ومنها ماهو

مرْتَجَل لايعدو أن يكون جمعاً للنصوص المتفرقة فى المراجع والمصادر مع شيء من التبويب والتنسيق ، ولعلنا لانكون مبالغين إذا قلنا إن كتاب البديع كان بمثابة مهماز لاستثارة حركة نقدية دارت رحاها حول مذهب بشَّار بن بُرْد ، ومسلم بن الوليد وأبي تمَّام في البديع ، ويبدو ذلك مما أُلِّف من الكتب في النقد والبلاغة بعد ابن المعتز .

٢ – سبب تأليفه

يُفْصِحُ ابن المعتز في مقدمة كتابه البديع عن سبب تأليفه فيقول : « قد قدَّمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ماوجدنا في القرآن واللغة وأحاديث رسول الله ﷺ ، وكلام الصحابة ، والأعراب ، وغيرهم ، وأشعار المتقدمين من الكلام الذى سمَّاه المحدثون البديع ليعلم أن بشاراً ، ومسلماً وأبا نواس ومن تقيّلهم وسلك سبيلهم لم يُسْبَقوا إلى هذا الفن ، ولكنه كَثُرَ في أشعارهم فعرف في زمانهم حتى سُمِّيَ بهذا الاسم فأعرب عنه ودل عليه »[١] . ومن هنايتّضح أن غرض ابن المعتز إنما كان الدفاع عن الأدب العربى القديم ، وبيان أصالة البلاغة العربية فهو يرد على الشعوبيين زعمهم القائل أن فضل استحداث البديع يعود إلى الشعراء المحدثين من أمثال بشَّار بن برد ، ومسلم بن الوليد ، وكيف يدَّعون ذلك والبديع فنٌ قديم له نماذج كثيرة فى القرآن ، وأحاديث الرسول ﷺ ، وأشعار العرب ، وينص على ذلك بشكل صريح فيقول : « وإنما غرَضُنَا فى هذا الكتاب تعريف الناس أن المحدثين لم يسْبِقُوا المتقدمين إلى شيء من أبواب البديع »[٢] .

ويرى بعض الباحثين [٣] أن حب السبق كان من الدوافع التى دفعت ابن المعتز إلى تأليف البديع ، غير أننا نرى أن حب السبق لم يكن دافعاً أساسياً حقيقياً ، ولئن قال ابن المعتز فى نهاية القسم الأول من كتابه : « وماجَمَع فنون البديع ولا سبقنى أحد » فإن قوله هذا لايُشْعر بأن حب السبق كان دافعاً له على تأليف البديع ، وإنما هو يقر بأنه أول من جمع فنون البديع على النحو الذى نجده فى كتابه ، هذا إلى جانب أن محاولة ابن المعتز لم تكن الأولى من نوعها بل سبقتها محاولة أستاذه الإمام ثَعْلَب فى كتابه « قواعد الشعر » .

---

(١) البديع ص ١

(٢) البديع ص ٣

(٣) الدكتور إبراهيم سلامة (بلاغة أرسطو بين العرب واليونان .

٣ - أصالته

عرفنا فيما سبق أن ابن المعتز كان يهدف من وراء كتابه البديع إلى الدفاع عن الأدب العربى القديم ، وذلك بتفنيد دعوى المحدثين الذين ينسبون إلى أنفسهم اختراع المحسِّنات البديعية مع أنه لاأثر لهم فى هذا الاختراع ، ومن يتصفَّح كتاب البديع يجده غاصاً بالشواهد التي تؤكد أن البديع ليس من اختراع المحدثين بل كان موجوداً في أشعار الأقدمين ، وفي القرآن والحديث النبوى ، وكل مافى الأمر أن المحدثين غالوا في استخدام المَحَسِّنات البديعية حتى اشتُهِروا بها ، ونسبت إليهم ، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن ابن المعتز كان أصيلاً في تأليفه « البديع » يصْدُر عن ثقافة عربية ليس فيها أثر للثقافة اليونانية كما تبادر للدكتور طه حسين قبل نَشْرْ الكتاب ، واطلاعه عليه إذ ظنَّ أن به أثراً بيِّناً للفصل الثالث من كتاب الخَطَابَة لأرسطو أو بعبارة أدَقّ للقسم الأول من الفصل الثالث ، وهو الذى يبحث في العبارة [١] .

وإلى مثل هذا الظن ذهب الدكتور محمد مندور حين قارن بين بعض ماجاء في كتاب البديع وبين نظيره في كتاب الخطابة لأرسطو ثم عقَّب قائلا : « وإذن فأرسطو قد تحدّث عن هذه الأوجه الأربعة التي رأى فيها ابن المعتز مميزات لمذهب البديع ، وإن يكن هذا لايسلب ابن المعتز فضله ، وذلك لأنه لم يأخذ عن أرسطو إلاَّ التوجيه العام والفطنة إلى طريقة تحليل هذه الظواهر التي طبَّقها على اللغة العربية [٢] ، غير أن واقع كتاب البديع لايؤيد كلاً من طه حسين ، ومحمد مندور إذ أن مادته عربية خالصة جمعها من القرآن والحديث وأشعار العرب ، وكتابات اللغويين والأدباء أمثال الأَصمْعَى والجَاحِظ وثَعْلب ، وقَصدَ بها توكيد أصالة الأدب العربي وبلاغته على أننا نستبعد أن يكون ابن المعتز قد انتفع بكتاب الخطابة لأرسطو إذ ليس هناك من الدلائل مايمكن أن يشير إلى تأثّر البديع ببلاغة أرسطو ، ومن المؤكَّد أن ابن المعتز لم يطّلع على كتاب « الشعر » لأرسطو فقد ترجمه يونس بن متى أو يحيى بن عدِىّ ، وكان ابن المعتز قد توفى قبل الأول بأكثر من ثلاثين سنة ، وقبل الثاني بأكثر من نصف قرن ، وهكذا تكون مادة الكتاب عربية أصيلة خالصة لاتخالطها شوائب أجنبية .

---

(١) مقدمة نقد النثر لقدامة بن جعفر ص ١٢ .

(٢) النقد المنهجي ص ٥٩ .

٤ – منهجه

اختط ابن المعتز لنفسه في كتابه البديع منهجاً تنظيمياً دقيقاً تتجلّى فيه سلامة طبعه ، وحسن ذوقه الأدبي ، وبراعته الفنية ، فقد قسّمه إلى قسمين : قسم خصه بفنون البديع الخمسة ، وقسم خصّه بمحاسن الكلام . وكان نصيب القسم الأول خمسة أبواب كل باب يحمل عنوان فن من فنون البديع ، فهناك باب الاستعارة ، والتجنيس ، والمطابقة ، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها ، والمذهب الكلامي .

ونجد ابن المعتز يشير إلى حصر البديع في خمسة فنون فيقول : « قد قدمنا أبواب البديع الخمسة وكمل عندنا ، وكأني بالمعاند المغرم بالاعتراض على الفضائل قد قال البديع أكثر من هذا ، وقال : البديع باب أو بابان من الفنون الخمسة التي قدمناها » [١]

أما القسم الثاني – أي محاسن الكلام – فهو يشير إليها بعد انتهاء القسم الأول بقوله : « ونحن الآن نذكر بعض محاسن الكلام والشعر ، ومحاسنها كثيرة لاينبغى للعالم أن يدّعى الإحاطة بها حتى يتبرأ من شذوذ بعضها عن علمه وذكره » [٢] . وقد أورد منها ثلاثة عشر محسناً هى : الالتفات والاعتراض ، وحسن الخروج ، وتأكيد المدح بما يشبه الذم ، وتجاهل العارف ، وحسن التضمين ، والتعريض والكناية والإفراط في الصفة ، وحسن التشبيه ، ولزوم ما لايلزم ، وحسن الابتداء . على أن بعض الباحثين – وأعني به الدكتور إبراهيم سلامة – حاول أن يبين وجه تقسيم ابن المعتز كتابه البديع إلى قسمين ذاهباً إلى أن السر في ذلك يرجع إلى كثرة النوع الأول – أى البديع – في الأسلوب الشعرى ، وأما القسم الثانى – أى محاسن الكلام – فعام بين الشعر والنثر ، وشيء آخر يجلى ذلك السر وهو أن الأصناف الخمسة الأولى عرفها الشعراء ، وعرفها الجاحظ قبل ابن المعتز .. فليس لابن المعتز في العثور عليها فضل إلاّ ردها إلى الشعر القديم ليرد على الشعراء المجددين دعوتهم في التجديد . أما صنوف القسم الثاني فمن اختراعه وحده ، وقف عليها لمّا تتبع أشعار القدامى والمحدثين ودوّنها قبل أن يدونها غيره ، وأطلق عليها أسماء لم تكن معروفة قبله من مصطلحات البلاغيين لذلك فَصَل بين القسمين ليقول هذا لكم وهذا لي ، وهذا منكم ، وهذا منى » [٣] .

---

(١) البديع ص ٥٧ .
(٢) البديع ص ٥٨ .
(٣) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص ١٣٤ .

والذى يبدو لنا أن الدكتور إبراهيم سلامة لم يكن مصيباً فيما ذكر ، ذلك لأنه لايمكن الجزم بأن فنون القسم الأول من كتاب البديع أكثر استعمالاً في الشعر ، فمثل هذا الحكم لايصح إلاَّ بعد تتبع واستقراء مستأنيين لما بين أيدينا من الشواهد الشعريةِ والنثرية ، على أن الشواهد التي أوردها ابن المعتز في كلا القسمين لاتؤيد ماذهب إليه الدكتور إبراهيم سلامة هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لانتفق مع الدكتور إبراهيم سلامة فى أن القسم الثانى – أى محاسن الكلام – إنما هو من اختراع ابن المعتز وحده . بل إن الواقع يقرر وجود محاولات سابقة عليه في الحديث عن بعض المحسنات البديعية كتلك المحاولات التي نجدها عند ابن قتيبة ، والمُبَرِّد والإمام ثَعْلب في الكلام على حسن التشبيه ، والالتفات ، وحسن الخروج ، والإفراط ، والكناية والتعريض ، على أن ابن المعتز يذكر الفن من فنون البديع أو المحسن من محسنات الكلام ثم يعرِّفه إن أمكن ، ويورد له شواهد من القرآن والحديث وأشعار العرب ، وكلام الصحابة والأعراب ، وتبْلُغ شواهده تقريباً ٣١٢ شاهداً ، وكان يتخير أنسبها مما يتلاءم مع طبيعة الفن المستشهد له بحيث تكون كافية ومغنية عن غيرها ، ويوضح لنا ذلك فيقول : « ولعل بعض من قصر عن السبق إلى تأليف هذا الكتاب ستحدّثه نفسه وتمنيه مشاركتنا في فضيلته فيسمى فناً من فنون البديع بغير ماسمّيناه به أو يزيد في الباب من أبوابه كلاماً منثوراً أو يفسر شعراً لم نفسره أو يذكر شعراً قد تركناه ، ولم نذكره إما لأن بعض ذلك لم يبلغ في الباب مبلغ غيره فألقيناه أو لأن فيما ذكرنا كافيا ومغنيا »[(١)] .

وقد التزم ابن المعتز أن لايذكر من الأحاديث التي يستشهد بها إلاَّ حديثاً مشهوراً « ولم نذكر إلاَّ حديثاً مشهوراً »[(٢)] ، ومن الملاحظ أنه لم يذكر أسانيد الحديث عن الرسول ﷺ وعن أصحابه خشية الإطالة والتكثير « وقد أسقطنا من كتابنا هذا أسانيد الأحاديث عن رسول الله ﷺ ، وعن أصحابه إذ كان ذلك من التكثير »[(٣)] وكل ذلك يشعر بأن ابن المعتز كان ميَّالاً إلى الإيجاز في كتابه البديع ، وغنى عن البيان أن ابن المعتز أديب ذوَّاقة ، وشاعر مرهف الإحساس رقيق المعاني ، فمن الطبيعى أن تبدو شخصيته هذه بارزة في كتابه ، ولعل أبرز خصائص الكتاب

---

(١) البديع ص ٢ – ٣ .
(٢) البديع ص ٢ .
(٣) البديع ص ٢ .

تتمثل في ذلك الطابع الفني الذى أضفاه عليه ابن المعتز بما يتمتع به من مواهب بصيرة تصدر عن ذوق عربي أصيل بعيد عن عمل الثقافات الأجنبية ، فقد كان ينحو فى دراسته للبديع منحىً تطبيقيا أساسه التذوق للنصوص والشواهد ثم استنتاج المقاييس منها ، وهو بذلك يخالف معاصره قدامة بن جعفر حيث نراه يصدر في كتابه « نقد الشعر » عن عقلية شكلية أساسها الاعتماد على القضايا المنطقية ووضع الحدود والتعريفات ، ومرد ذلك تأثر قُدامة تأثراً كبيراً ببلاغة أرسطو وفلسفته مما أدى إلى جفاف مقاييسه البلاغية والنقدية ، ولابد من الإشارة إلى أن ابن المعتز أَلَّف كتابه البديع فى وقت مبكر وبالتحديد في السابعة والعشرين من عمره ، وكان إذ ذاك في دور التلقى والتحصيل ومع ذلك جاء كتابه البديع بديعاً في تخطيطه التنظيمي ومنهجه العلمي بحيث لم تبد عليه آثار المحاولات الأولى التى نعهدها في غيره .

٥ – مصادره

يحدثنا ابن المعتز في مقدمة « البديع » عن بعض مصادره حديثا إجماليا فيقول : « قد قدمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ماوجدنا في القرآن ، واللغة ، وأحاديث رسول الله ﷺ ، وكلام الصحابة والأعراب ، وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذى سمَّاه المحدثون البديع »[1] . فمن مصادره إذاً القرآن الكريم ، واللغة ، وأحاديث الرسول ﷺ وكلام الصحابة والأعراب ، وأشعار المتقدمين ، ويظهر أن هذه المصادر قد أمدّت ابن المعتز بالشواهد الكثيرة التي كان يستشهد بها ، والتي تبلغ تقريبا ٣١٢ شاهداً ، فكثيراً مايمر بنا في كتابه مثل هذه العبارات : « قال الله تعالى : ... قال : ﷺ ... وقال : علي ... مثلا ، وذكر أعرابى .. وقال زهير ... » ، وغير دلك مما يُشْعر بكثرة إيراده للشواهد على فنون البديع التي ضمَّنها كتابه .

على أن ابن المعتز قد استفاد من جهود اللغويين والأدباء السابقين له فنجده يستفيد من الأصمعي في كلامه على التجنيس ، يقول في مطلع كلامه عنه : « وهو أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر وكلام ، ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها على السبيل الذى ألف

---

(١) البديع ص ١

الأصمعى كتاب الأجناس عليها » [١] . كما نجده يستفيد أيضاً من الجاحظ ويبدو ذلك في فاتحة حديثه عن المذهب الكلامي يقول : « وهو مذهب سمَّاه عمرو الجاحظ المذهب الكلامى » [٢] ولاننسى الخليل بن أحمد ، وأستاذ ابن المعتز الإمام ثَعْلب فقد استفاد من جهودهما وبخاصة جهود أستاذه ثَعْلب في كتابه « قواعد الشعر » إذ أن ابن المعتز – فيما يظهر – متأثر بمنهجه في العرض وذكر الأمثلة لبعض الفنون البديعية كالتشبيه والاستعارة ، والإفراط ، وحسن الخروج .

٦ – قيمته التاريخية

تأتى القيمة التاريخية لكتاب البديع من حيث أنه أول مصدر اختص بجمع فنون كثيرة من البديع ، وحدّد خصائصها ، وفصَّلها على نحو منسّق منظّم ، وهذا لايعنى أن ابن المعتز أول من تحدث عن البديع ذلك لأن ثمة محاولات عديدة سبقته في الحديث عنه من مثل محاولة المبرِّد ، وابن قتيبة ، والجاحظ في الحديث عن بعض الفنون التي أوردها ابن المعتز في كتابه لحسن التشبيه ، والالتفات ، ولعل الإمام ثعلباً – أستاذ ابن المعتز – يعتبر صاحب أول محاولة لجمع بعض فنون البديع في كتاب صغير قبل ابن المعتز ، وهى وإن كانت محاولة قاصرة من حيث المادة والقيمة بالقياس إلى محاولة ابن المعتز إلاَّ أن ثعلباً يعتبر بها سابقاً لابن المعتز بحيث لم يعُد صحيحا ماقاله عن نفسه : « وماجمع فنون البديع ، ولاسبقني إليه أحد » [٣] ، على أن بعض المصادر [٤] تذكر لنا كتاباً للمبرد يشترك في اسمه مع كتاب قواعد الشعر للإمام ثعلب ، ولم يصلنا هذا الكتاب ، ولكن يغلب على الظن أنه شبيه بصنوه « قواعد الشعر » في ظهور طابع المحاولات الأولية عليه من حيث الخلط بين الفنون المختلفة ، بحيث لايتميز ماهو مختص بالشعر مما هو واقع في الكلام عامة ، وبالرغم من كل المحاولات السابقة لابن المعتز يبقى كتابه البديع أول مصدر استقرت فيه صياغة نظرية تطبيقية لبعض فنون البلاغة .

---

(١) البديع ص ٢٥ .

(٢) البديع ص ٥٣ وانظر أيضا ص ٢٤ .

(٣) البديع ص ٥٨ .

(٤) الفهرست لابن النديم ص ٨٨ .

٧ – قيمته البلاغية

مما لاشك فيه أن لكتاب البديع قيمة بلاغية فقد تحدّث فيه ابن المعتز عن بعض فنون البلاغة تحت اسم البديع من مثل الاستعارة ، والتجنيس والمطابقة ، ورد أعجاز الكلام على ماتقدمها ، والمذهب الكلامي ، والالتفات ، والاعتراض ، وحسن الخروج ، والتعريض والكناية ، ولزوم ما لايلزم ، وحسن الابتداء ، على أن هذه الفنون قد انتظمت فيما بعد موزعة على التقسيم المتأخر للبلاغة إلى ثلاثة علوم هى : المعاني ، والبيان ، والبديع ، وبخاصة علم البديع الذى اندرج تحته معظم ماجاء في بديع ابن المعتز ، ولعلنا لانكون مبالغين إذا قلنا إن كتاب البديع كان أساساً أولياً لعلم البديع به تحددت معالمه منذ القرن الثالث ، وقد وصف المستشرق غوستاف فون غرنباوم كتاب البديع بأنه : « محاولة فريدة لإرساء أصول البلاغة العربية على أسس عربية صحيحة » [١] وهو محقٌّ في وصفه ، ومصيبٌ لشاكلة الصواب فمن المسَلّم به أن لابن المعتز أثراً واضحاً في ميدان العمل البلاغي ، وذلك بما وضع من أسس وجمَع واقترح من فنون بلاغية كان لها أثر كبير على جهود من جاء بعده ممن ألف فى البلاغة والنقد أمثال قدامة بن جعفر في « نقد الشعر » ، والآمدى فى « الموازنة » ، وأبي هلال العسكرى في « الصناعتين » ، وابن رشيق في « العمدة » ، وأسامة بن منقذ في « البديع » ، والمرزبانى في « الموشح » ، والبلاقلاَّني في « إعجاز القرآن » ، وابن أبي الأصبع المصرى فى « بديع القرآن » ومن يتصفّح هذه المؤلفات جميعها يجد أثر كتاب البديع واضحاً خلال موادها كل الوضوح ، ولولا خشية الإطالة لأشرنا إلى المواطن التي تبدو فيها الاستفادة من جهود ابن المعتز في بديعه ، وهكذا تكون لكتاب البديع قيمة بلاغية في الدراسات البيانية .

٨ – قيمته النقدية

لكتاب البديع قيمة كبرى في ميدان النقد الأدبي فهو أول كتاب تناول النقد تناولاً فنياً وفصل العناصر التي تضفي حسناً وجمالاً ، فمن الظواهر البارزة فيه أن ابن المعتز كان يستحسن

---

[١] دراسات في الأدب العربي ص ١٠٠ .

مايراه حسناً من النصوص الشعرية ويستقبح مايراه معيباً، ومرد ذلك أنه – أى ابن المعتز – أديبٌ ذوَّاقة ، وشاعرٌ مرهف الإحساس يتمتع بموهبة بصيرة تصدر عن تذوق عربي أصيل لأدب العرب ، فمن الطبيعى أن تبدو شخصيته هذه بارزة في نقده مما جعل مقاييسه النقدية تأخذ طابعاً أدبياً وفنياً بعيداً عن جفاف أسس النقد المنبثقة عن الحدود والقواعد المفتعلة ، وقد كان لمقاييس البديع صدىً بعيد المدى في حركة النقد الأدبي التي دارت رحاها حول مذهب بشَّار بن بُرْد ، ومسلم بن الوليد ، وأبى تمَّام في البديع ، ويبدو أثر هذا الصدى ابتداء من قدامة بن جعفر في « نقد الشعر » ، وانتهاء بابن الأثير فى « المثل السائر » ، وفي « الجامع الكبير » ، فالناظر في جهود النقاد الممتدة من قدامة إلى ابن الأثير يجد أثر مقاييس ابن المعتز النقدية واضحة فيها جميعاً ، ولابد من الإشارة إلى أن كتاب البديع كان مرحلة انتقالية انتقل فيها النقد الأدبي من طور النقد البسيط للألفاظ والمعاني إلى طورٍ جديد يُعْنَي بنقد الصورة ، ويتعمق في تأمل المعنى والفكرة مقرراً مقدار التوفيق والخطأ فى تأديتها وهكذا يحتل بديع ابن المعتز مكانة هامة في تاريخ النقد العربى .

٩ – تعريف البديع

مرَّ تعريف البديع بأدوار مختلفة كان له فى كل منها مفهوم خاص يختلف عن المفهوم الذى تواضع عليه البلاغيون المتأخرون ، ابتداء من السَّكَّاكى الذى تبلورت عنده فكرة تقسيم البلاغة إلى ثلاثة علوم ، وهى البيان ، والمعانى ، والبديع . فنحن إذا أخذنا مثلاً مفهوم البديع عند ابن المعتز نجد أنه قد توسع فيه توسعاً جعله يشمل ألواناً من علم البيان كالكناية ، والاستعارة ، والتشبيه ، وعلى أى حال فقد استقر تعريف البديع عند البلاغيين المتأخرين على أنه علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ووضوح الدلالة ، أى الخلو من التقيد لأنها إنما تعد محسنة بعدها »[١] ، وعلى هذا التعريف جرى السَّكَّاكى ، ومن تلاه من البلاغيين .

١٠ – البديع قبل ابن المعتز

البديع لون أصيل من ألوان البلاغة العربية ينبثق من طبيعة الأدب العربى ، ولم يكن مستورداً

---

[١] إتمام الدراية بقراء النقاية للسيوطى على هامش المفتاح ص ١٦١ .

من اليونان كما يعتقد المستشرق « مسيو مرسيه » [١] . وقد ظهر البديع أول ماظهر على لسان الشعراء ، من مثل العتابى ، وبشّار بن بُرْد ومسلم بن الوليد ، وكان يسمَّى قبل مسلم « اللطيف » ولعل الجاحظ أول من تردَّدت عنده لفظة البديع فى معرض النقد يقول : « والبديع مقصور على العرب ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة وأربت على كل لسان والراعى كثير البديع فى شعره ، وبشار حسن البديع ، والعتابى يذهب شعره فى البديع » [٢] . وليس هذا كل شيء بل كانت هناك محاولات أولية لدراسة بعض فنون البديع نجد ألواناً منها مبثوثة عند المبرد فى « الكامل » ، وعند ابن قتيبة فى كتابه « تأويل مشكل القرآن » وعند الجاحظ فى « البيان والتبيين » ، وعند الإمام ثَعْلب فى « قواعد الشعر » .

وبناء على ماسبق يمكن القول بأن ابن المعتز لم يكن سابقاً إلى الحديث عن البديع وإنما سبقته محاولات عديدة كان لها أثر عليه إلاَّ أنها تتسم بطابع المحاولات الأولية التى تفتقد التنسيق والتبويب ، وأغلبها قد يكون أمشاجاً من الأحاديث التى لاتجمعها رابطة ، بينما نجد ابن المعتز يخصّص كتابه للحديث عن البديع ويقسمه إلى قسمين : قسم أودعه أنواع البديع الخمسة ، وقسم أفْرَدَه لمحاسن الكلام ، ومن هنا تكون لكتاب البديع ميزة ظاهرة على المحاولات السابقة نظراً لما يتمثل فيه من التنظيم المنهجى ، والتبويب والتنسيق ، ووحدة الموضوع واللفتات النقدية النابعة من تذوق ابن المعتز البصير بمواطن الجمال فى النصوص الأدبية ، ويعلق الدكتور أحمد مطلوب [٣] فيزعم « أن ابن المعتز لم يكن — فى الواقع — إلاَّ مرتباً لما تناثر فى كتب الفراء وأبى عبيدة والجاحظ ، وابن قتيبة والمبرد وثعلب » ، ومثل هذا الزعم لايمكن أن يقابل بالتسليم فقد استحدث ابن المعتز بعض ألوان البديع مما لم يكن موجوداً فى كتب السابقين من مثل تجاهل العارف ، وحسن الابتداء ، وإعنات الشاعر نفسه فى القوافى .

١١ — مفهوم البديع عند ابن المعتز :

عرفنا فيما سبق أن مدلول كلمة البديع كان غامضاً أول الأمر ، ولكنه أخذ يتحدد شيئاً

---

(١) النثر الفنى (١ : ٤٤) .

(٢) البيان والتبيين (٤ : ٥٥ ، ٥٦) تحقيق عبد السلام هارون .

(٣) البلاغة عند السكاكى ص ٨٩ .

فشيئاً بظهور كتاب البديع لابن المعتز ، ويمكن أن نقف على مفهوم البديع عنده من خلال قوله : « قد قدّمنا أبواب البديع الخمسة ، وكمل عندنا ، وكأني بالمعاند المغرم بالاعتراض على الفضائل قد قال : البديع أكثر من هذا ، وقال البديع باب أو بابان من الفنون الخمسة التى قدمناها فيقل من يحكم عليه لأن البديع اسم موضوع لفنون الشعر التى يذكرها الشعراء ، ونقاد المتأدبين منهم ، فأما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم ، ولايدرون ماهو »[1] .

فمفهوم البديع إذا عند ابن المعتز إنما هو اسمٌ موضوع لفنون الشعر التى يذكرها الشعراء ونقاد المتأدبين منهم ، ولعل هذا المفهوم يتحدّد أكثر إذا عرفنا أن ابن المعتز كان متوسعاً فى البديع بحيث جعله يشمل ألواناً من علم البيان كالتشبيه والاستعارة ، والكناية ، وهو بهذا يخالف ماجرى عليه البلاغيون المتأخرون فى تعريف البديع ، وتقسيمه إلى محسنات لفظية ، ومعنوية وهكذا يتضح لنا أن مفهوم البديع عند ابن المعتز أوسع مما تعارف عليه المتأخرون إذ جعله يشمل ألواناً من علم البيان ، وكأنه يعنى بذلك ماذهب إليه بعض البلاغيين من القول بمرادفة كلمة البديع للبيان أو البلاغة .

١٢ – البديع بعد ابن المعتز

تطوّر البديع بعد ابن المعتز ، وتعددت أنواعه وفنونه ، وكثرت كثرة ملحوظة حتى إنها لتربو على المائتين [2] ، ويحدثنا السبكى عن تطور البديع بعد ابن المعتز فيقول : « اعلم أن أنواع البديع كثيرة وقد صُنّف فيها ، وأول من اخترع ذلك ابن المعتز وجمع منها سبعة وعشرين نوعاً ، وقال فى أول من اخترع ذلك ابن المعتز ، وجمع كتابه وما جمع قبلى من فنون البديع أحد ، ولم يسبقنى إلى تأليفه مؤلف ، وألفته سنة ٢٧٤ هـ ، فمن أحب أن يقْتَدِىَ بنا ويقتفى على هذه فليفعل ، ومن أضاف من هذه المحاسنِ أو غيرها شيئاً إلى البديع ، ورأى فيه غير رأينا فله اختياره . وعاصره قدامة ابن جعفر الكاتب فجمع منها عشرين نوعاً توارد فيها على سبعة فكان جملة مازاد ثلاثة عشر فتكامل بها ثلاثون

---

(١) البديع ص ٥٧ – ٥٨ .

(٢) انظر إتمام الدراية لقراء النقاية للسيوطى على هامش المفتاح ص ١٦١ .

نوعاً ، ثم تتبعها الناس فجمع أبو هلال العسكرى سبعة وثلاثين ، ثم جمع ابن رشيق القيروانى بينهما وأضاف إليها خمسة وستين باباً عن الشعر وتلاهما شرف الدين التيفَاشِى فبلغ بها السبعين ثم تكلم فيها ابن أبى الأصبع فى كتاب التحرير ، أصح كتب هذا الفن لاشتماله على النقل والنقد ، وذَكَر أنه لم يؤلفه حتى وَقَف على أربعين كتاباً فى هذا العلم أو بعضه ، وعدَّدها فأوصلها إلى تسعين ، وادّعى أنه استخرج هو ثلاثين سَلِمَ له منها عشرون ، وباقيها متداخل أو مسبوق بها ، وصنَّف ابن منقذ كتاب « التفريع فى البديع » جمع فيه خمسة وتسعين نوعاً ثم إن السَّكَّاكى اقتصر على سبعة وعشرين ، ثم قال ولك أن تستخرج من هذا القبيل ماشئت ، وتُلَقّب كلاً من ذلك بما أحببت ، ثم إن صفى الدين بن سرايا الحِلّى جمع مائة وأربعين نوعاً من قصيدة نونية فى مدح النبى ﷺ »[١] .

على أن هذه الكثرة الكاثرة التى جمعها المؤلفون من فنون البديع فى عصور مختلفة إنما تدل على شيوع المحسنات البديعية فى الشعر العربى شيئاً فشيئاً إلى درجة أصبح معها الشعراء يتبارون فى حشو أشعارهم بفنون البديع فجاءت فجَّة سقيمة خاوية إلاَّ من جنَاس أو طباق أو تورية ، أو غير ذلك من المحسنات البديعية ، وقد أشار عبد القاهر الجرجانى إلى نتائج تصف الأدباء المتأخرين وإفراطهم فى البديع فقال : « وقد تجد فى كلام المتأخرين الآن كلاماً حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع إلى ماله اسم فى البديع إلى أن ينسى أنه يتكلم ليفهم ، ويقول ليبين ، ويخيل إليه أنه جمع بين أقسام البديع فى بيت فلا ضير أن يقع ماعناه فى عمياء وأن يوقع السامع من طلبه فى خبط عشواء ، وربما طمس بكثرة مايتكلفه على المعنى وأفسده كمن ثقل العروس بأصناف الحلى حتى ينالها من ذلك مكروه فى نفسها »[٢] .

١٣ - مع مادة الكتاب

قسم ابن المعتز كتابه البديع - كما عرفنا - إلى قسمين : قسم خصه بفنون البديع الخمسة ، وقسم جعله لمحاسن الكلام . وكان نصيب القسم الأول - وهو البديع - خمسة أنواع هى :

---

[١] عروس الأفراح مع شروح التلخيص (٤ : ٤٦٧ - ٤٦٨) .

[٢] أسرار البلاغة ص ٥ .

الاستعارة ، والتجنيس ، والمطابقة ، ورد أعجاز الكلام على ماتقدمها ، والمذهب الكلامى . ثم تلاه القسم الثانى — وهو محاسن الكلام — ويحتوى على ثلاثة عشر محسناً هى : الالتفات ، والاعتراض ، وحسن الخروج ، وتأكيد المدح بما يشبه الدم ، وتجاهل العارف ، وحسن التضمين ، والتعريض والكناية ، والإفراط فى الصفة وحسن التشبيه ،ولزوم مالايلزم ، وحسن الابتداء ، وهزل يراد به جد ، وإعنات الشاعر نفسه فى القوافى ، ويشكِّل مجموع ماجاء فى القسمين ثمانية عشر مُحَسّناً ، ولاندرى على وجه التحديد لماذا فَصَل ابن المعتز بين محاسن الكلام ، وبين فنون البديع الخمسة ؟ على أن الدكتور بدوى طبانة يعلل ذلك « بأن ابن المعتز لم يؤلف كتابه فى وقت واحد بل ألفه على مرحلتين وقد أحصى فى المرحلة الأولى الفنون الخمسة الأولى المذكورة فى البديع .... ثم وقف عندها وأنهى كتابه ، وكتب خاتمته التى اعتاد كل مؤلف أن ينهى بها مؤلفه وهى « وألّفته سنة أربع وسبعين ومائتين ، وأول من نسخه منى على بن هارون بن يحى بن منصور المنجم » ، ولعل ابن المعتز سمع بعد ذلك من بعض النقاد ، والمتتبعين اعتراضاً على قصر البديع على الفنون الخمسة الأولى ... فأقرهم على دعواهم ووضع أو جمع بقية المحسنات وضمها إلى الخمسة لينفى عن عمله مظِنة الجهل بتلك البقية »[(١)] ، ولابد من الإشارة إلى أن ابن المعتز لم يكن ليقصد من هذا التقسيم التفريق بين البديع ومحاسن الكلام بل إن كليهما داخل عنده فى مفهوم البديع ،ويؤيد ذلك ماقاله ابن أبى الأصبع فى مقدمة كتابه « تحرير التحبير » : « إنى رأيت ألقاب محاسن الكلام التى نعتت بالبديع قد انتهت إلى عدد منه أصول وفروع فأصوله ماأشار إليها ابن المعتز فى بديعه ، وقدامة فى نقده لأنهما أول من عنى بذلك »[(٢)] .

ولكى نقف على ماجاء فى قسمى كتاب البديع لابن المعتز فالأفضل أن تُعْرضَ مادة الكتاب عرضاً تحليلياً على هدى الهيكل التنظيمى الذى اختطه ابن المعتز لكتابه .

---

(١) دراسات فى نقد الأدب العربى ص ٢٢١ .

(٢) تحرير التحبير ص ٨٣ .

الرجل والأسلوب

الأستاذ فتحي رضوان
المحامى

قد يعجب القارىء إذا قلت له ، إننى وَقَفْت أمام عنوان هذا المقال قدراً من الزمن غير قليل ، فقد بدا لى أن الأسلوب يجب أن يتقدم الرجل ، ثم عدت فقلت إن الإنسان هو أصل كل شىء ، وإليه تردّ الآداب والفنون ، ومنه تنبع الأساليب والأشكال . وإن كنت بادىء ذى بدء ، قد آثرت تقديم الأسلوب على صاحبه ، لأن الأسلوب هو عنوان الإنسان ، وخلاصة منهجه وصورته التى تنطبع فى الأذهان ، وبطاقته التى يتركها لدى من يطرق وجدانهم ، أو يقتحم خلوتهم ، أو من يخالطهم ، حتى يكاد يكون واحداً من أعضاء جماعتهم الحميمة .

ثم أرحت نفسى فقلت إنى على كل حال سأتكلم عن الرجل والأسلوب معاً ، وسأتنقل بينهما ، بحيث يستوى عند القارىء ، إذا بدأت بهذا ثم ثنَّيْت بذاك ، أو عكست ، فبدأت بذاك ، ثم ثنَّيْت بهذا .

والحق إننى لم أفطن إلى تطابق الأسلوب والرجل فى حياة محمود شاكر ، إلاَّ بعد أن قرأت له أكثر من مرة ، وبعد أن عاشرته زمنا غير قليل . مع وضوح سمات شخصيته وتفرّدها ومع أن أسلوبه بين أساليب الكاتبين بالعربية لانظير له حقا ولاند . ولاتحسبن أن قولى هذا من قبيل الثناء ، فهو تقريرٌ بحت للواقع ، ليست الغاية منه المديح ، وليس الهدف منه التَنَقُّص والإساءة . فهو وأسلوبه شىء واحد ، ولكن لا تظهر هذه الحقيقة لكل الناس ، فالتأمل فى الشخصيات ليس أمراً متاحاً لكل من حاوله ، وقد لايخطر على بال أكثر الناس أن يتأملوا فيمن حولهم وإن حاولوا ، فليس فى مقدورهم جميعاً أو فى مقدور أكثرهم أن يظفروا من هذه المحاولة بشىء ذى قيمة . وأهم من ذلك ليس فى مقدورهم جميعاً أو فى مقدور أكثرهم على أن يظفر من هذه المحاولة بالمتعة التى تشجعهم عليها وتجرِّئهم على معاودتها التى يجب أن تقع ، إذ كان من حاولها يريد حقاً أن يستوفى منها الغاية . فالشخصية الإنسانية أشبه شىء بالفاكهة ذات الأغلفة فأنت لاتصل إلى لبّها حتى تنتفض عنها

أغلفتها واحداً بعد واحد ، وعندها تتذوق طعمها وتتعرّف على حقيقتها هشة هى أم صلبة ، حلوة أم مرة .

ولقد آثرت بعد طول التردّد أن أجعل كتاب محمود شاكر المُعَنْوَن « المُتَنَبِّى » بسفريه مجالاً لدراستى فى حدود موضوع « الرجل والأسلوب » إذ ليس فى المقدور أن يدرس الدارس آثار كاتب كمحمود شاكر ليستخرج منها الأمثلة والأدلة فى مجال بحثه لموضوع بعيد الآماد واسع الآفاق ، مثل « الرجل والأسلوب » .

ولقد اعتبرت من دلائل التوفيق أن يكون التمهيد الذى خصّ به محمود شاكر كتابه الضخم « المتنبى » وجعل له عنوانا « قصة هذا الكتاب » وأردفه بعنوان تفصيلى هو « لمحة من فساد حياتنا الأدبية » ، قد تحدث فيه الأستاذ محمود عن أسلوبه وكيف صنعه بعد طول المعاناة ، وقد عددت هذه الفقرات المتناثرة فى هذا التمهيد الذى يفيض حياة وحيوية ، ويشتعل اضطراماً وغضباً ، والذى هو فى حقيقة الأمر كتاب برأسه ، يدخل فى طائفة التراجم الذاتية ويتقدمها فى أدبنا العربى قديمه وحديثه .

قال فى صفحة ٥٧ من الكتاب :

«ظللْتُ أياماً أميّل الرأى بين أساليب الكتابة ، أيَّها أختار وأيَّها أَدعُ . **لم يكن لى أسلوب خاصٌّ** ، أو طريق ألفته وعهدتُه ، فإنى كما قلت ، لم أفكر قطُّ فى تأليف كتاب أو كتابة بحث مطوّل . ورأيت المؤلفين قبلى فى تراجم الشعراء وغيرهم يكتبون على نهج الدراسة والبحث ، فيذكرون الرجل ومولده ونسبه وأسرته ، وعصره وأخباره ، وشخصيته وآراءه ، إلى آخر هذه السلسلة المعهودة فى كتب المحدثين من الكتاب ... ... وطرق أخرى مختلفة ، أَلفتُ قراءتها ، دون أن أتخّذ لنفسى رأياً فى تفضيل بعضها على بعض . وخفتُ أن يأكلَ مَرُّ الزمن عزيمتى مرّة أخرى ، وأنا واقف أميّل وأوازنُ بين هذه الأساليب » .

ثم تحدّث عن الأسلوب مرة أخرى فى صفحة ٦٣ من الكتاب نفسه :

« ومضيتُ أكتب ، كأنىّ أسطِّر ما يُملَى علىّ ... لاحيرة ولا بَحْثَ عن أسلوب وطريق ، ولاترَدُّدَ ، ولاهيبة لشيء ولاتحرُّجَ من غرابة ماأقولُ وما أكتب » .

وحدّثنا محمود شاكر عن المخاض الذى سبق ميلاد كتاب « المتنبى » الذى نشر كعدد خاص للمقتطف الذى ظهر فى السادس من شوال سنة ١٣٥٤ هـ ، الأول من يناير سنة ١٩٣٦ م . وفى الواقع هذا كله حديث عن ميلاد أسلوب محمود شاكر ، كيف يعرض أفكاره ، من أين يأتى بالمعانى ، وكيف ينسّقها ، مالذى يبدأ به والذى يثنى به ، متى يوجز ومتى يفيض ، متى يرخى إرادته . تغضب أو ترضى على هواها ، وكيف يلجمها ، ويشد إليه زمامها لتنقاد له وتذعن .

وحينما فرغ من التفكير فى كتاب « المتنبى » وتبويبه ، وفى الأفكار الكبرى التى أحسّ أنه اهتدى إليها وكانت بالنسبة له كشفاً ، طال انتظاره حتى تمّ سفورها بعد احتجاب ووضوحها بعد غموض ، وطاعتها له بعد ممانعة وتأبٍّ ، أو قل ثورة وتمرّد .

ولحسن الحظ لقد روى محمود شاكر لجيلنا الذى يعيش معه ويعرفه ، والذى كان فى وسع كثير من الأدباء والمتأدبين أن يزوروه ويسألوه – من حسن الحظ – أنه روى فى هذا التمهيد الفذ حلقات وأدوار ميلاد أسلوبه وهو يؤلّف الكتاب ، ويجمع مواده ، وينتهى إلى الحقائق التى سيطالع بها الناس . وأرى من واجبى أن أنقل هنا فقرة عن كل خطوة من خطوات هذا الجنين الذى انتهى به الأمر إلى أن يقف أمام الناس كائنا سوياً .

لقد قال لنا محمود شاكر إنه قرأ ديوان المتنبى خمس قراءات أو يزيد ، بعد أن كان قد حفظه عن ظهر قلب ، وقرأه مراراً للبحث لا للدرس ، بل للاستمتاع ، وهذه القراءات الخمس أو أكثر هى فى واقع الأمر جزء من أسلوب الكاتب ودلالة على شخصيته يؤدّيان فى وقت واحد .

قال فى صفحة ٤٩ :

« لما وجدت نفسى مكلّفا بالكتابة عن المتنبى ، أوقعنى هذا التكليف فى الحَيْرَة ، لأنّى سوف أقرأُ لأكتبَ ، لا لأتلذّذ بما أقرأ . ويا بُعدَ مابين المذهبين .

ومع ذلك ، فقد جاء هذا التكليف على ساعة موافقة لاستثارتى ، لأنه يردّنى إلى أوّل ديوان كنت حفظتُه كلّه ، وفُتنتُ به قديما كُلَّه ، ثم أغفلتُه كلَّه ، ثم ثَبَّطَنِى عنه كله بدءُ حفاوتى بالشعر الجاهلى ، فرأيتُنى الآن ملزماً أن أقرأه قراءةً جديدة ، متذوّقاً لبيانٍ هجرته هجراً طويلاً . فلم أكذِّب وأخذت ديوان أبى الطيِّب ، بشرح الواحدى من القدماء (... – ٤٦٨ هـ)، ثم بشرح ناصيف اليازجى من المُحْدَثين (– ١٢٨٧ هـ / ١٨٧١ م) . ولم أكد أتجاوز نصف الديوان فى هذه القراءة ، حتى استوقفنى أن النصف الثانى منه ، مؤرَّخةٌ قصائده كلها أو أكثرها باليوم والشهر والسنة التى قيلت فيها هذه القصائد ، من شهر جمادى الأولى سنة ٣٣٧ ، إلى أوّل شعبان سنة ٣٥٤ ، وقد قتل المتنبى بعد ذلك بقليل فى أواخر شهر رمضان سنة ٣٥٤ ، أما النصف الأول فهو غُفْل كلُّه من التاريخ ، إلاّ حيث يذكر أنه قاله فى صباه ، أو قاله فى المكتب ، وأشباه ذلك وهو قليلٌ جداً » .

ثم لم يلبث حتى حدّثنا عن قراءة ثانية فقال مما يتصل بما قاله عن القراءة الأولى ، وترتيب قصائد ديوان المتنبى فى النصف الأول التى وردت فيه بلا تاريخ يُذكر معها :

« فلما استوقفنى القسم الثانى من شعر أبى الطيب ، ومضيتُ فى تذوّقه مرتّباً على التاريخ ، كان نفع هذا الترتيب التاريخىّ عظيماً ، فقد كشف لى حركة وجدان أبى الطيب فى شعره ، فى زمن طويل يمتد من سنة ٣٣٧ إلى وفاته فى سنة ٣٥٤ . فلذلك عُدْتُ أقرأ الديوان كلّه قراءةً ثانية ، محاولاً أن أعرف حركة وجدانه فى الشعر الذى قاله منذ صباهُ فى سنة ٣٢٤ تقريباً إلى سنة ٣٣٦ » .

وختم كلامه عن هذه القراءة الثانية فقال :

« فرغت من هذه القراءة الثانية ، ومن ترتيب قصائد القسم الأول كما بدا لى عندئذ ، واجتمع لدىَّ قدر لابأسَ به من الملاحظاتِ عن أبى الطيِّب الشاعر ،

وعن حركة وجدانه فى شعره على اختلاف الأحوال والبلدان والناسِ الذين لقيهم ، والرجال الذين مَدَحَهم . وبدا لى أن أقنع بهذا ، وأن أبدأ فى الكتابة عن شعر المتنبى لاعن حياته » .

ولكنه أضاف جملة هنا ، أثبتها لأدّخرها عند الحديث عن محمود شاكر الرجل ، فقد قال :

« ولكن قلقى القديم لم يفارقنى وأنا أستجمع نفسى للكتابة لم أستطع أن أتخلَّص من الإحساس الملحّ بالنقص فى عملى هذا ، فوجدته أمراً لامفرَّ منه » .

ثم قال إنه بعد القراءة خيّل إليه أنه قادر إذا أخذ الورق والقلم وجلس إلى مكتبه ، فقد فرغ فى طرفة عين من الكتاب الذى أخذ نفسه بتأليفه ، نزولاً على رغبة صديقه الذى يحبه ويذكره دائما بالخير والثناء . ولم يكد يجلس ويمسك بالورق والقلم ، حتى طار من رأسه كل ماقد قرأه من شعر أبى الطيِّب أو من تراجمه ، وراح إلى صديقه يستقيله ويستعفيه من هذه المهمة التى عجز عن النهوض بها ، وأبى صديقه أن يجيبه إلى طلبه ، فجمع عزمه وقرّر أن يعاود المحاولة وكان لابد من قراءة ثالثة قال عنها :

« وعدت أقرأ الديوان وحده مرة ثالثة حتى فرغت منه ، ورأيت أشياء جديدة ، لم أكن ألقيتُ لها بالاً فى القراءَتين الأوليين ، وظننتُ أنى قادرٌ ، وأن الطريق قد استقام وبانت لى معالمُه . وفى هذه المرة أيضاً أعدتُ ترتيب قصائد القسم الأوّل من الديوان ، ترتيباً يختلف بعض الاختلاف عن ترتيبى الأوّل ، على هَدْىِ مااستفدتُه من قراءة تراجم أبى الطيب فى الكتب المختلفة ، وعلى هدْى مابَدَاَ لى من الرأى فى هذه القراءة الثالثة فى شعره » .

وأسفرت القراءة الثالثة عن كتابة ثلاثين صفحة عن المتنبى ، وقرأها لصاحبه فكاد يأخذها للنشر ، ولكنه استأناه حتى يعيد النظر فيها مرة أخرى ، فلما قرأها لنفسه وقد خلا لها ، كرهها أشد الكراهية ، ومزقها من فوره ، وأنهى الخبر المؤسف لصديقه : تجهّم وجه صديقه وبكى قلب محمود شاكر ، لأنه أحسّ أن صديقه يقول له ، بما بدا على وجهه ، إنه خذله خذلاناً جارحاً ، ولم يكن ثمة بد من أن يعد صديقه بأنه سيحاول للمرة الرابعة ، وكان لابد من قراءة رابعة وقال عنها :

« ضمَّنت الأوراق التى كتبتها بعض ماكنت ادّخرتُه وطويتُه فى المرة السالفة ، وذلك بعد قراءةٍ رابعة للديوان ، ولمواضع متفرقةٍ من تراجم أبى الطيب فى الكتب » .

وقد يضيق صدرك بالحديث عن هذه القراءات الكثيرة التى لاتسفر عن شيء ، وتود أن أمضى إلى شيء آخر فى حياة محمود شاكر أو فى أدبه ، أو فى أسلوبه ، ولكن لابد لى أن أنقل لك حديثه عن هذه القراءات لأنى أراها صورة لعقله ، ولأسلوبه فى التهيؤ لمهاجمة الموضوع الذى يحتفل به ويود أن يتحدّث عنه ، قال فى صفحة ٦٢ من التمهيد الذى حدّثتك عنه :

« ومرَّ نحو أسبوع وأنا لاأجد إلى هُدُوءِ نَفْسِى منفذاً ، وأخذتُ ديوان أبى الطيِّب مرة خامسة ، أقرؤه لاأتوقَّفُ ولا أملُّ ولا أهدأ ، وأنا فى خلال ذلك أراجعُ كلَّ مافى تراجم أبى الطيب وبعض كتب التاريخ والرجال وغيرها ، تبعاً للخواطر التى تنشأ وأنا أقرأ الأبيات أو القصائد » .

وإذا كنَّا قد صاحبنا محمود شاكر ، وهو فى فترة الضيق والشك ، ورَفْض كل مايصل إليه وكرهه له ، والقراءة ثم معاودة القراءة ، وكتابة صفحات لايلبث حتى يمزقها وينبذها فى سلة المهملات ، فمن حقه علينا أن نسمعه وقد انجاب الظلام وأسفر الصبح ، وشملت نفسه حالة من الطمأنينة والرضاء قال :

« فى فجر الثانى عشر من شهر رمضان صلَّيتُ ، فلما جئت آوِى إلى فراشى ، طار النومُ من عينىَّ ، ومع طيرانه تبدّد القتامُ الذى كان يلفُّنى ، وذهب التَّعَبُ وما لقيتُ من النَّصَب ، وتجلَّى لى طريقٌ بانَ لى كأنى سلكتُه من قبل مرَّاتٍ فأنا به خبير » .

ثم عاد يقول فى صفحة ٦٥ :

« ولذلك ، فقد كنتُ ملفوفاً فى قتامٍ مغَبّرٍ ، لاأسيرُ خطوةً حتى أدخُل فى قتام أشَدَّ غُبرةً . فلما تبدّد عنى فجأةً هذا القتام ، كان عمودُ الصورة واضحاً كُلَّ الوضوح . إلاَّ أن عمود هذه الصورة لم ترسُمْه تراجم المتنبى وأخبارُه الكثيرة ، بل

رَسَمها وحدَّدَها تذوُّقُ شعره ، واستنباط معانيه ودلالته على شخصيَّة أبى الطيب » .

وكان قد تحدّث عن انبلاج الفجر فى موضع سابق من التمهيد نصّه :

« حين تبدّد القَتَامُ الذى كان يلُفُّنى ، تجلَّت لعينىَّ صورةٌ واضحة كلَّ الوضوح ، كأنى أخذت كتاباً مسطوراً ، فقرأتُه كُلَّه بنظرة واحدةٍ قبل أن يرتدَّ إلىَّ طَرْفى . وهذه ليست مبالغة ، ولكنها حقيقة مجرّدة ، أَلِفتُها بعد ذلك وعرفتها مرَّاتٍ ، وأظنُّ أنّ كثيراً من الكتَّاب غيرى قد أَلِفَها مرَّاتٍ كما أَلفتُها » .

بَقِيَ أن أنقل لك فقرة أو فقرتين لاتنبهّان على أسلوب محمود شاكر ، ولكن على شخصيته التى أعلم سلفا أن حديثى عنها يتقاضانى جهداً ، ولكنى مصمم على أن أذهب فيه إلى نهايته ، مهما كان العناء ، ومهما كانت العثرات ، فإنه لصعب يستعذب ، وهى محاولة جديرة بأن نحاولها لاتحية للرجل الذى نكتب عنه فحسب ، بل وفاءً بحق تاريخ أمتنا فى هذه الحقبة . قال فى صفحة ١٨ من التمهيد :

« كان ماكان ، ودخلنا الجامعة ، وبدأ الدكتور طه يلقى محاضراته التى عُرِفت بكتاب « فى الشعر الجاهلىّ » . ..... وأخذنى ماأخذنى من الغيظ ، وماهو أكبر وأشنع من الغيظ ، ولكنى بَقِيتُ زمناً لاأستطيع أن أتكلّم » .

« تتابعت المحاضرات ، والغيظُ يفور بى ، والأدب الذى أدّبنا به آباؤنا وأساتذتنا يمسكنى ، فكان أحدنا يهاب أن يكلّم الأستاذ ، والهيبة مَعْجَزَةٌ ، وضاقت علىَّ المذاهب ، ولكن لم تخْلُ أيامى يومئذ فى الجامعة من إثارة بعض ماأجدُ فى نفسى ، فى خفوت وتردُّد » .

وقد ثار محمود شاكر على هذه القيود التى كبّلته ، كتم غيظه ، وتغلب على حنقه ، حتى لم يعد فى الصبر والتحمل مع الأستاذ الكبير بقية ، ووقف فى يوم يرد على طه حسين صراحة بغير مداراة كما قال :

« بدأتُ حديثى عن هذا الأسلوب الذى سمّاه « منهجاً » ، وعن تطبيقه لهذا « المنهج » فى محاضراته ، وعن هذا « الشك » الذى اصطنعه ، ماهو ، وكيف هو ؟ وبدأت أدلّل عن أن الذى يقولُه عن « المنهج » وعن « الشك » غامضٌ ، وأنه مخالف لما يقوله ديكارت ، وأن تطبيق منهجه هذا قائمٌ على التسليم تسليما لم يداخله الشَّك ، برواياتٍ فى الكتب هى فى ذاتها محفوفةٌ بالشكّ » .

وكان يجب أن ينتهى هذا كله إلى مايجب أن ينتهى مع شخص فى مثل صرامة محمود شاكر وشدته مع نفسه وشدته مع الناس ، فيما يراه رأيا ، أو يؤمن به معتقداً . انتهى إلى إنه كما قال أيضاً :

« عزمتُ يومئذ على مفارقة مصر ، ثم الجامعة ومعى ذُلُّ العجز عن مواجهة الدكتور طه برأيى فى تفاصيل هذا « السطو » جهاراً نهاراً بلا قِناعٍ ، وبالذى أجدُه فى نفسى من البَشَاعة ، بشاعة ادِّعاء المرء امتلاك مايسطو عليه ، كأنّه مما اهتدى إليه ، واستحقّ نسبته إلى نفسه بعد طول معاناةٍ فى البحث وشقاءٍ فى الدرس ! » .

وبهذا النص الأخير ، أكون قد نقلت من التمهيد الذى قدّم به محمود شاكر لكتابه « المتنبى » بسفريه ، كل مايعيننى على أن أُطْلع القارىء على رأى فى هذا الكاتب الذى ظَفَر به جيلُنا ، والذى لاأعرف له نداً بين أفراد هذا الجيل من أهل القلم والفكر ، تحرُّراً من الحكومة والوظيفة ، وتفرداً فى أسلوب الحياة ، حتى فى موارد العيش ، وتميّزاً فى مناهج تحصيل المعرفة ، وبثها بين أهل قومه ، وتقصياً لأكبر وأجلّ مافى مقومات وجود أمته وعظمتها ، وأسباب بقائها وعزّتها ، وتعاليه فى تواضع ، وعنفه فى رقة ، وعزلته فى اتصال حىّ بالناس والأحداث ، والأساتذة والتلاميذ ، والمريدين والمعارضين .

* * *

كان بيت محمود شاكر على مرمى حجر من بيتى فى مصر الجديدة ، ومع ذلك لم تقم بينى وبينه أية علاقة ، بل أحسب أننى لم أكن قد قابلته قط ، حتى إذا كنت فى (مترو) ضاحية مصر

الجديدة ذات ضحى ، ولم يكن الوقت وقت عمل ، أو انصراف منه ، رأيتنى وحيداً فى عربة القطار ، أو كالوحيد ، لأنى رأيت شاباً طويلاً أسمر الوجه ودوداً ، يمدّ إلىّ يده ويصافحنى فى حرارة ، فأخجلنى ذلك وأربكنى إذ رأيت أن تحية حارة كهذه لاتصدر إلاّ عن صديق لايسوغ لى أن أجهله إلاّ لنقصٍ شديد فى مودتى ، أو لضعفٍ غريب فى ذاكرتى .

ولكنه لم يلتفت إلى مسلكى ، وسمعت اسم محمود شاكر ، فتذكرت فى الحال مقالاً فى مجلة « الرسالة » ضمّنه كاتبه فقرة تفيض حباً وإعجابا بمصطفى كامل ، قرأتها يومذاك وقدا استولى علىّ شعورٌ غريب من السعادة والدهشة أو قل عدم التصديق ، فقد انقضى علىّ وعلى المصريين زمن غير قصير ، لم يكن يُذْكر فيه اسم مصطفى كامل وجهاده إلاّ فى مقالات أناس معروفين بذواتهم ، وفى مناسبات أصبحت معروفة أيضاً سلفاً للقراء . ولم يكن محمود شاكر واحداً منهم ، وكان المقالُ شيئاً جديداً فى الطريقة التى صيغ بها ، والألفاظ التى استعملها صاحبه ، والمعانى التى فاض بها ، فأحسست بالأنس وبالعزم وبالأمل . تداعى هذا كله لمجرد سماعى اسم محمود شاكر ، الذى رأيته أمامى ، ووجهه يفيض لطفاً وأخوة ، فهززت اليد الممدودة فى حرارة وامتنان وجلسنا سوياً نتحدث فى العربة التى لايشاركنا الجلوس فيها أحدٌ . وطال الحديث وذهب كل مذهب كأنا صديقان قديمان تلاقيا على غير موعد ، فيما وصل القطار إلى خاتمة رحلته . هبطنا منه ورحنا نسير الهوينى فى شارع ثم شارع آخر ، ثم استأذنته فى الانصراف ، ومضيت إلى مكتبى للمحاماة ، وأنا أجد عناء أى عناء فى جمع شتات نفسى من السرور والبهجة والأمل .

ثم اتصلت بعد ذلك أسبابى بأسباب محمود شاكر ، ولكنى لا أذكر كيف ؟ ولامتى اجتمعنا بعد هذا الاجتماع الذى لم يدبّره أحدٌ ، ولكنى أذكر أنّا درجنا على أن يتصل أحدُنا بالآخر ، كما حرصنا على التزاور ، ولكنى لاأذكر اللقاء الثانى : لا مكانه ولا زمانه ....

وعرفت من حياة محمود شاكر ، ومن دنياه ، ومن صحبه الذين تربطهم به صلات طريفة فى حاجة إلى قلم قصّاص يصفها ويرويها ، ويصف ويروى مناقشاتهم المحتدمة ، وقراءاتهم الغنية ودعاباتهم الذكية ، فقد كان بيته ندوة متصلة لاتنفض ، من أعضائها الثابتين : يحيى حقى إذا حضر من أوروبا ، وعبد الرحمن بدوى ، وحسين ذو الفقار صبرى وغيرهم وغيرهم ، ولم يكن من حظى أن

أكون عضواً دائماً فيها ، فقد كنت ألم بهم أحياناً فأراهم وأرى من العالم العربى كلّه ومن العالم الإسلامى على ترامیه ، شخصيات لاحصر لها ، تتباين بعضها عن بعض فى الزىّ والمظهر والثقافة واللهجة ، والشواغل والمطامح ، ولكنها تلتقى كلها عند محمود شاكر ، تسمع له ، وتأخذ عنه وتقرأ عليه ، وتتأثر به . وكلّما كان من حظى أن أشهد جانبا من هذه الندوة ، أحسست بسعادة غامرة ، أن يبقى ركن فى بلدى كهذا الركن ينقطع أصحابه للفكر والدرس والتحدث فى أمور لاتجد من يسمع بها أو يعرف عنها شيئا فى مكان آخر .

* * *

وإن أردنا أن نعرف الخطوط الرئيسية فى شخصية محمود شاكر ، استطعنا أن نقول إنه أولاً صعيدى ، ثم مصرى ، ثم عربى ، ثم مسلم . ونحن لانذكر هذه الصفات بترتيب أهميتها فى تكوين مزاجه وأسلوب حياته ، وتحديد دوافعه وحوافزه وتركيب عناصر فكره . بل نذكرها بهذا الترتيب من حيث سبقها الزمنى فى صب القالب الذى صيغت فيه شخصيته .

فقد كان أول ماكان صعيدياً من جِرْجَا ، وهذه النسبة ليست بالقليلة الأهمية من حيث الأثر النفسى أو الأثر الخلقى ، وربما أيضاً فى الأثر العقلى . فالصعيد منذ تاريخ مصر الموغل فى القدم ، إقليم له خصائصه وصفاته ، وقد كان له فى السياسة والفن والثقافة ، وزن خاص به ، وسمات تباين بينه وبين أهل الوجه البحرى ، ولعل أكبر الفروق بين الوجهين أتى لكليهما من ناحية مدى تعرض كل منهما للمؤثرات الخارجية . فالغزاة الأجانب ومعهم أسلوبهم فى الحرب ونوع الأسلحة وأدوات القتال وعدتها وخطتهم ، ثم الحضارة التى يستجلبونها معهم والثقافة التى تعبر عن هذه الحضارة وتعلنها وتنشر أفكارها وفنونها وتقاليدها وقيمها ، كانوا فى الأغلب الأعم يبسطون نفوذهم على الوجه البحرى ويستقرون فيه ، وقد ينجو الوجه القبلى من أثرهم تماماً قروناً عديدة ، حتى يكاد يكون الإقليمان فى الدولة أو الأمة المصرية ، دولتين أو أمتين ، لولا أن عناصر وحدة المزاجية والنفسية بين المصريين أينما كانوا أقوى من أن تقاوم . ولكن يمكن أن يقال بإجمال إن الصعيدى كان دائماً أكثر خشونة أو أقل نعومة ، وأحب للقتال وأكثر صبراً عليه من ابن الوجه البحرى .

وقد بقى محمود شاكر صعيدياً إلى اليوم ، حتى طريقته فى الكلام تنطق بهذا ، ونحفه وطول قامته ، وسمرة وجهه ، وأخذه الأمور كلها – مادامت تهمه وتحرّك وجدانه – بالشدة والصراحة والصرامة ، إلى حد الإيلام أحياناً . ولكنك لاتخطىء فى جميع الظروف طيبته وبساطته وربما سذاجته .

أما مصريته فلم يكن عنواناً يحمله ، وإنما كانت مصرية المحب غاية الحب ، المتفانى فى وطنه إلى أقصى حدود الوفاء والفناء ، ومن ثم فهو من هذه الطائفة التى اصطفت أسلوب مصطفى كامل واختارت نهجه ، فرفضت كل ماأتت به مكائد ودسائس الاحتلال والمحتلين ومن تعلّق بأذيالهم وحارب بسيفهم ، واستظلّ بظلّهم ، فأبى المفاوضة وأنصاف الحلول ، واعتبار الاحتلال شراً لابد منه ، أو أنه خير من فوضى المصريين وعجزهم ، وكذب دعاويهم ، أو أنه مرحلة تقيم المصريين الضعاف المهزولين على أقدامهم وتلقنهم الحضارة الحديثة ، وتجرّعهم ثقافة الغرب وتخرجهم من ظلمات مايسمى بالحضارة العربية أو خرافات الثقافة الإسلامية ، التى انقضى على اندثارها وانطواء صفحتها قرون بعد قرون ، وأصحابها لا يخطون حرفا ولايقرأون سطراً ، ولايردون غازياً ولايدفعون طامعاً . عنصرية متأججة متّقدة شاكية السلاح ، تعرف أسباب قوتها ولاتسلم بأنها لفظت الأنفاس ، وإنه لاحيلة لأصحابها ولا قوة .

وليست عربيته شعاراً يتحلّى به ، ولا شارة يتقلّدها ، إنما هى قوة هائلة تموج بها نفسه وتكاد تنفجر من جوانبه ، وهو يحسها فيما يفكر ، ويدرك شدة دفعها له ، وإلهامها لقلبه وعقله فيما يقرأ ، وحينما يمتلىء وجدانه ويجلس إلى قلم وقرطاس ، فلا يدرى كيف يسيطر عليها ينظم طاقاتها المتعاظمة التى لاتود أن تهدأ حتى تنتزع هذا النظام القائم فى البلاد العربية على غير ضعف العرب ، واستيسلامهم لدعاوى أعدائهم ، وانقيادهم لخصومهم الذين يبيتون على خوفٍ منهم واشفاق عظيم من يقظتهم .

أما إسلامه فهو فوق مصريته وعربيته ، لأنه الإيمان الشامل الذى يمدّه بالقوة أو الصبر ، ويعينه على التجلد والثبات أمام الكوارث التى تتتابع ، والمصائب التى تتلاحق ، وصور الاستكانة والذل التى تكوى عينيه وتلهب كل جارحة فى نفسه .

ولهذه الانتماءات الثلاثة تراه موصول الأحزان ، وترى غضبه يهدأ لينفجر وينتهى ليبدأ . لأن مصر تمر عليها حِقَب تُداس فيها بالأقدام وتُنتهك كرامتها حقاً على يد أبنائها الذين يرددون اسمها ويرفعون علمها ، وحيناً على أيدى أعداء هم فى واقع الأمر أضعف من أن يركبوا بالهوان والذل ، هذه الشعوب التى دانت لهم وأسلست قيادها لزعمائهم حتى نهبوا خيرها ، وبدّدوا رزقها ، وأحالوها شيئاً لايملك لنفسه ضراً ولا نفعاً .

إن العربية لغة وقومية ، فحالهما أشد سوءاً وأدْعى للحزن . فالعربية لغة أصبحت أجنبية فى بلادها ، غريبة عن لسانهم ، بعيدة عن أذواقهم . لايحسنون النطق بها إذا تكلّموا ، ولا الكتابة الصحيحة إذا كتبوا ، وهم لايفهمون أمهات المراجع والمصادر التى خلّفها الأجداد ، ذخائر تملأ المكتبات والمعاهد ودور العلم وعقول الباحثين والدارسين والعلماء والفقهاء علماً وأدباً . ثم جلّ المصاب حينما أصبح جهل علمائها المحدثين بقواعدها ، ونواحى القوة فيها فشغلوا بأمور منها لاتتّصل بجوهرها لتزيد الأجيال الناشئة كرهاً لهذه اللغة وبعداً عنها هزؤاً بها . فأصبح الواحد من أبنائها ذكاءً وتوفراً على الدرس وحبا لبعث أمته وثقافتها وحضارتها ، وتجديد قوتها وفتوتها يؤثر أن يتكلم الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية إذا أراد أن يبين ويحسن التعبير عن نفسه ، وهو مثلاً يحسن الإبانة ، ويفصح عن ذات نفسه بهذه اللغات ، كأنه واحد من الناطقين بها منذ ولد ، بل منذ وُلِدَ آباؤه .

وقد بلغ المصاب أقصى مداه حينما استدار أبناء اللغة فانهالوا عليها تجريحاً ونسبوا إليها المعايب والمثالب وردّوا إليها أسباب ضعفهم وانقطاع الوشائج والصلات بينها وبينهم .

أما الإسلام فلم يكن أسعد حظاً ، فقد بات لفظاً يجرى على الألسن لايحرّك هامداً ، ولايدفع خامداً . وهم يجتمعون فى مناسبات عديدة فى العام الواحد بالملايين ، ولكنهم كغثاء السيل ، تتهافت عليهم الأمم تهافت الأكلة على قصعتها أكثر مايتعلقون به من دينهم قشور ومظاهر ، فهم يحلفون بالمصحف ولايعرفون القرآن ، ويقسمون بالضريح والولىّ ولايقيمون شريعة الله ولايتبعون سنة النبى ، وعلماؤهم يستذلهم الطغاة من أهلهم وأعدائهم على السواء بقليل من الرزق ، أو ببريق زائف من السلطة أو المكانة .

ولايدرى محمود شاكر كيف يلقى كل هذا البلاء ، وكيف يدفعه ، ولكنه مع ذلك لايستسلم له ، ولا يقنط من رحمة الله ، ويبقى شاهر السيف ساهر الليل ، يودّ لو يحارب الأعداء كلهم وفى آن واحد وبسيفه الذى لايبتر ، وهو هذا القلم العجيب الذى يكتب بأسلوب وعلى طريقة لا يشبهها أسلوب ولاطريقة .

فأنت حينما تقرؤه لاتجد ألفاظاً على قرطاس ، وإنما تحس بدم يتدفّق ويجرى ويترقرق أحمر قانياً ، ينبثق حاراً فائراً .

فخاصية الغضب النفسية والخلقية التى تبرز من بين خصائصه وصفاته الأخرى ، هى ردُّ فعل صادق ومباشر لهذه الانتماءات ، فهو يتقلب على مثل الجمر ، لما يراه من مظاهر الضعف والانحلال ، والهزيمة والاستسلام ، والجهل والادعاء فى الأركان التى تقوم عليها حياة أهله وقومه .

ولقد صنعت هذه الحالة المستمرة التى لاتنقطع ، والتى تراه عليها كلما رأيته فى الصباح أو المساء ، من محمود شاكر ، صورة لم يصل إليها أحدٌ سواه .

فالهموم الأدبية والفكرية عنده ، هى هموم حقيقية ، لاهموم للكتابة يفرغ منها ، حينما يفرغ حديثه عنها . بل إن مكابدته لها تزيد كلما لم يستطع أن يكتب عنها ويفضى بها إلى أحد .

ولقد كان فى وسع محمود شاكر أن يكون أحد علمائنا فى الرياضة أو فروع الطبيعة ، حينما أتمّ دراسته الثانوية ، ولكنه رأى أن الميدان الذى خُلِقَ له ، والذى يحتاج إلى كل مواهبه ، هو الأدب ، فترك الدراسة العلمية ، واتّجه إلى الدراسة الأدبية . وهذا مسلكٌ لم يسلكه أحدٌ من أدبائنا ومفكّرينا . ولما دخل كلية الآداب وسمع ماقاله الأستاذ طه حسين ، لم يعتبر أن الأمر لايعدو أن يكون محاضرة ، أو سلسلة من المحاضرات تلقى ، بل تعاظمه الحال ، ورأى فيما يقل طامة كبرى ، السكوت عليها جريمة . ولما منعته هيبة الأستاذ ، ثم أدب التلاميذ مع المعلمين والمربين ، واشتدّ به الضيق حتى كادت أعصابه تتهاوى ثم ، رأى ألاَّ خلاص من هذه الفجيعة إلاَّ أن يهاجر من مصر .

وفى أية سن كان محمود شاكر ؟ كان كما حدّثنا دون العشرين فتأمّل فى هذا الشاب الذى كاد يكون صبياً ، يحمّل نفسه كل هذه الهموم ، وكأن الشعر الجاهلى ، عِرْض عنده لايفرّط فيه .

والحق أن (كأن) هنا زائدة ، فالشعر الجاهلى عند محمود شاكر ، هو عِرْضٌ حقاً ، لقد وجد فيه نفسه ، ورأى فى مرآته أمته العربية من أبعد آمادها على فطرتها الأولى ، قبل أن تفسدها الأيام وتعبث بها ، وتضيف إليها ، وتغيّر فيها صروف الزمان ، حتى كادت تطمر تحت طبقات من جهل الجاهلين بها ، وكره الشانئين لها . ورأى أن العدوان على الشعر الجاهلى ليس انتقاصاً لطور من أطوار الشعر العربى ، وإنما هو بداية الكيد لهذه اللغة كلها ، تعاون فيها مستشرقو الدول الغربية وصنائعهم ممن احتموا بحمى هذا الغرب ، واستعانوا بظُلْمه وحُكْمه . وفهْم المشكلة على هذه الصورة ، جعله لايستطيع أن يُهَادِن لا أن يترفّق ، لا بنفسه ولا بمن نازلهم ، والذين رأى أن يجليهم عن الحلبة ، لأنه رأى فيما يقال سماً زعافاً ، سيسرى فى شرايين الأمة ، فيوردها التلف ، ويصل بها إلى التهلكة .

ولما بدأ حياته بهذه البداية ، التى ماكانت تليق إلاَّ بشيخ ، اضطردت كل وقائع حياته على مايشبه هذه البداية ، ويليق بها . ولم يكن يليق برجل أخذَ على عاتقه أن يشن هذا الجهاد ويرفع أعلامه ، أن يكون موظفاً يمدّ يده كل نهاية شهر إلى مرتب ينتظره ، وأن يكون للحكومة كلمة نافذة فى رزقه ومكانته ، ومكان عمله فانقطع لعلمه وفكره ، ومكتبته وبحثه ودرسه ، وزملائه وتلاميذه . كأنه الراهب المتعبد ، وقد كان المنتظر أن يكون فى مصر والبلاد العربية والإسلامية مئات بل ألوف يتحرّرون تحرّره ، وينقطعون للرسالة التى نذروا أنفسهم لها انقطاعه ، ولكن للأسف الممض لم يكن لمحمود شاكر أشباه وأنداد فكان نسيج وحده صدقا وحقا .

كانت الأكثرية الغالبة من مفكرينا وكتابنا ، وأهل الرأى ، موظفى حكومة ، استخدمتهم لأغراضها ، وصبّتهم فى قوالبها . وليست الوظيفة الحكومية عيباً فى ذاتها ، ولكن دلالتها وأثرها فى نفوس الذين يحرصون عليها ، ويعضون عليها بالنواجذ ، هو الذى نشكو منه ، لأن الذين يطمئنون إليها ، ويسكنون إلى رتابة العيش فى ظلّها ، لايلبث أن يصبحوا نموراً مروضة ، ويصبح رئيس الدائرة الحكومية كمروّض الحيوانات ، يقيمهم ويقعدهم بسوط فى يده ، وقطعة سكر فى جيبه .

نجا محمود شاكر بنفسه وقلمه وصراحته وشجاعته ، من هذا المصير السيء ، وانطلق يكتب فيما لايكتب فيه أكثر الكتاب فى العالم العربى ، بأسلوب هو صدى نفسه . فهو لايبحث عن

الألفاظ التى تحمل القرّاء على أن تقول له « ماأبرعه » ، بل إنه يقول للناس مايودّ أن يهزّهم من الأعماق أو يفزعهم أحياناً . فمنهجه غريب وغير مألوف ، والأفكار التى يفرضها كالألفاظ والصيغ التى يستعملها ، كلها جديد لم يبلها الاستعمال الطويل ولم يُنهكها التقليد الذى لاينقطع ، والمحاكاة التى تبلد لها إحساس القائل وشعور المتلقى .

وعلى الرغم من غرابة المنحى ، وجدة الفكرة ، وحداثة الموضوع ، فكل ماكتبه محمود شاكر ، واضح تترقرق معانيه على سطح ألفاظه ، لأنه منبعث كالقذيفة من قلب ، شديد الإيمان بها شديد الرغبة فى أن تصل إلى قلوب الناس وعقولهم ، لا على أنها مقال قيل ، بل على أنها دعوة لقتال ، وصيحة لبعث ، أو صرخة للإيقاظ والإلهام والانتفاض .

محمود محمد شاكر، مفكراً مسلماً

الدكتور محمد حسن عواد
المدرس بكلية الآداب
الجامعة الأردنية

لو أردت أن أصف أستاذنا العلامة (محمود محمد شاكر) بكلمات موجزة لقلت إنه عالم أديب تقوده الرؤية الإسلامية وما تفرع عنها من ثقافة مختلفة الألوان . والرؤية الإسلامية هذه هى الأساس الفكرى الذى يصدر عنه الأستاذ شاكر فى كتاباته كلها ، وهى المشعل الذى يحمله بيده يبدد به ظلمات القضايا والأحداث . فمن وقف عليها مدركا كنهها ، سابرا أغوارها ، متأملا طبيعتها ، هان عليه بعد ذلك فهم الأستاذ وإدراك مواقفه وإنتاجه ادراكا دقيقا واعيا متعمقا ، بل هان عليه إدراك الثقافة التى ينتمى إليها انتماء حارا صادقا ، كله إيمان وثقة وإخلاص فى زمن قل فيه المخلصون الصادقون . وعسير على الباحث أن يقرب الأذهان المعاصرة إلى هذه الرؤية حتى تحياها عملا وفكرا ، لأن زماننا زمن تزعزع فيه العقل المسلم تحت وطأة الغزو الثقافى الغربى وانتهى إلى عقل ذاهل مشوش ممسوخ ضرب بينه وبين ثقافة آبائه بجدر ، وصار يدرك القضايا على وجه رسمته له مناهج النظر الغربية وينظر إلى الأحداث المتعاقبة بغير العين التى كان يرى بها سلفه . والأنكى من هذا أن هذا العقل المسلم الممسوخ يختال بما عنده من مناهج النظر الغربية ، ويزهو بها متوهما أنه يحيا ثقافة العصر ، ويتفاعل مع التجديد والتحرر والانطلاق – إلى آخر هذه السلسلة التى لا تنتهى – وما علم هذا الضائع التائه أنه بنفسه يهزأ ، وبعقل غيره يزهو ، وأن تصرفه هذا إن هو إلاّ دليل على فقدان شخصيته وانطفاء ذاتيته ، من جهة أنه منتم تاريخيا إلى أمة ذات حضارة ومجد رفيع تملك من أسباب التقدم بالروح الإنسانية ما لم تملكه أمة أخرى فى هذه المعمورة .

إن الرؤية الإسلامية التى آمن بها أستاذنا شاكر ، ونافح عنها ، وأبلى بلاء حسنا فى سبيل نصرتها وإظهارها ، هى رؤية كونية حضارية ، وهى المحرك الداخلى لكل مسلم مستنير وهى طريقة حياته وتفكيره ، بل هى الدين ، والدين هو الحياة . والذين يفهمون الدين على أنه ضرب من الشعائر التعبدية المنفصلة عن واقع الحياة فحسب ، يسيئون إلى دينهم أبلغ إساءة ويهدمون (أعظم حقيقة حية أتى بها الإسلام ليخرج الناس من الظلمات إلى النور)[١] . وهم فى هذا الفهم يحملون دينا على دين ومعنى على معنى ليس بينهما ارتباط ولا سبب ، لأن ديننا الإسلامى فى حقيقته (اسم جامع لكل تصرف يتصرفه المرء المسلم فى حياته منذ يستيقظ من نومه إلى أن يؤوب إلى فراشه)[٢] .

هكذا فهم أستاذنا شاكر الدين ، والتقى فى هذا الفهم مع آبائه وأجداده الذين حملوا راية الحضارة والهداية لإنقاذ العالم المنكوب ، وقمين بنا نحن الأبناء أن نستأنف حمل هذه الراية مرة أخرى لإنقاذ هذا العالم المنكوب أيضا .

لا جرم أن ينطلق الأستاذ شاكر حاملا بيده المشعل الإسلامى الحضارى مسلطا أضواءه على بعض القضايا التى يعج بها المجتمع الإسلامى فى العصر الحديث ، مستخرجا مافيها من فساد وخبث آت من الأصول الفكرية الغربية . وإنها لقضايا متعددة الألوان ، منها قضايا ذات لون اجتماعى ، وثانية ذات لون سياسى ، وثالثة ذات لون ثقافى فكرى ، يجمعها شىء واحد هو وحدة المنهج وتخضع لشىء واحد هو هذه الرؤية الإسلامية . وقد رأيت تقسيم هذه القضايا التى عالجها قلم أستاذنا ثلاثة أقسام :

١ — القسم الأول : قسم يشمل بعض ما عالجه من قضايا مختلفة وفق المنهج الإسلامى فى النظر لندل على أن طريقة تفكير الأستاذ شاكر طريقة إسلامية خالصة لا يشوبها شىء من شوائب المزج أو الترقيع .

٢ — القسم الثانى : وهو قسم نظرى يدرس أسباب الفساد الذى هيمن على الحياة الثقافية فى بلاد المسلمين عامة ومصر خاصة ، ويحللها تحليلا عميقا نافذا .

---

(١) مجلة الرسالة السنة ٨ العدد ٣٥٦ .

(٢) أباطيل وأسمار ص ٣٢٤ ، وانظر ص ٥٣٢ — ٥٥٢ .

٣ – القسم الثالث : يشمل الوسائل الإصلاحية أو طرق الانبعاث الجديد القائمة على هدى القرآن وسنة الرسول ﷺ .

وهذه الأقسام كلها – كما قلت فى القسم الأول – تخضع لأساس فكرى واحد هو الرؤية الحضارية الإسلامية .

القسم الأول

يعالج الأستاذ شاكر فى هذا القسم مجموعة من القضايا المختلفة سلط عليها المجهر الإسلامى ووصل بعد معالجتها إلى نتائج تنسجم انسجاما تاما مع معطيات الفكر الإسلامى ، وعملنا هنا هو إبراز هذا الجانب لنقف على هوية الأستاذ الفكرية الإسلامية .

ولما كانت هذه القضايا كثيرة متنوعة ويعسر الإشارة إليها جميعا ، لأن حدود هذا البحث لا تسمح باستقصائها ، صار حقا على أن أدل على طرف منها كالنموذج والمثال . فمن ذلك رفض الأستاذ تعبير رجال الدين[١] ، وهو تعبير يحلو لكثير من الصحف والمجلات والكتب أن تطلقه على علماء حملا على رجال الدين المسيحى الذين يقصرون حياتهم على الطقوس الدينية وينقطعون للنظر فى مسائلها . وهو يرفض أن يعد الأزهر معهدا دينيا ، لأن تفسير كلمة الدين عند من يعدونه كذلك . (على غير الأصل الذى يعرف به معنى الدين فى حقيقة الفكرة الاسلامية التى ختم الله بها النبوات والأديان على هذه الأرض)[٢] .

وهو حرب على الجاهلية الوثنية بكل أشكالها كالفرعونية ونحوها من الوثنيات التى طمرها الإسلام بفيضه وهدايته ويقرر بكل ثقة (أن الفن المصرى الفرعونى – على دقته وروعته وجبروته – إن هو إلا فن وثنى جاهلى قائم على التهاويل والأساطير والخرافات التى تمحق العقل الإنسانى)[٣] . وتمثال

---

(١) انظر مجلة الرسالة السنة ٨ العدد ٣٥٣ .

(٢) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٥٦ .

(٣) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٤٥ .

نهضة مصر الذى مجده الممجدون وتغنى به أصحاب النظرات الضيقة المحدودة لا يرى فيه مفكرنا (إلا تقليدا لآثار حضارة قد دثرت وبادت)[١] وهو يكشف النقاب عن الدعوات الإقليمية التى ولدها المستعمر وأحاطها بعنايته كالدعوة القائلة : مصر للمصريين ، التى عملت على محاولة سلخ مصر الإسلام عن سائر بلاد المسلمين وردها إلى تاريخ الفراعنة مع الإبقاء على (ظل باهت من الروابط الدينية واللغوية)[٢] . وهو ينكر أشد الإنكار ما يمكن تسميته (بالعقل المصرى أو العقل الإنجليزى أو العقل الفرنسى ، وهلم جرا)[٣] لأن هذه التسميات تفوح منها رائحة التعصب للإقليم ، وتنبعث محاولات التفتيت ، ولأن العصبية هى (دليل الضعف ، وهى الآفة التى تتخون الرأى ، هى الهدم الذى يقوض بنيان العقل والعاطفة من القواعد حتى يدمره تدميرا)[٤] وقد وضع الاسلام (كل مأثرة قومية جاهلية تحت قدمى صاحب الرسالة محمد ﷺ)[٥] .

وأما ما نلاحظه من احتفاظ بعض الشعوب بسمات خاصة بها ، فليس مرد هذه السمات إلى العقل بل (مردها إلى الطبائع التى أنشأتها إرادة الإقليم المسيطرة على الطبائع الإنسانية)[٦] ويعجب أستاذنا من هذا النفر من الكتاب الذين يريدون أن يجعلوا عقول أممهم بدعا فى العقل الإنسانى)[٧] وما يكاد يدرى أحد من هؤلاء ما العقل)[٨] .

وإذا كان الأستاذ شاكر حربا محرقة على العصبية والقومية ، فهو من أكبر المدافعين عن الثرى الإسلامى ، الداعين إلى وحدته بعد أن مزقه المستعمر ، وأوغل فى تحطيمه وتدميره بالقوة تارة ، وبالمكر والخبث والدس تارة ثانية (هذه بلادنا العراق ، وسوريا ، ولبنان ، وفلسطين ، وشرق الأردن ، وجزيرة العرب ، واليمن ، ومصر ، والسودان ، وبرقة وطرابلس ، وتونس ، والجزائر ، ومراكش ، هذه بلاد العرب التى ينطق أهلها اللسان العربى ، ويدين أكثرهم بالإسلام ، فهى من أجل ذلك جبهة واحدة ممتدة من الشرق إلى الغرب)[٩] .

---

(١) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٤٥ .
(٢) أباطيل وأسمارص ٢٦١ .
(٣) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٤٣ .
(٤) مجلة الرسالة ، السنة ٨ العدد ٣٤٥ .
(٥) مجلة الرسالة ، السنة ٨ العدد ٣٦٥ .
(٦) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٤٣ .
(٧) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٤٣ .
(٨) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٤٣ .
(٩) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٣٢ ، وانظر دفاعا عن الوحدة السنة ١٥ : العدد ٧٣٠ .

ويطالب الأستاذ شاكر بإعادة النظر فى شأن الجامعة العربية لأنها لاتحقق الوحدة العربية ولا تفى (البتة بحاجة العرب ولا تقوم على الأساس الصحيح الذى ينبغى أن تقوم عليه)[١] ولأنها (لاتريد أن تخرج عن الأصل الذى وضعت له ، والذى يدل عليه اسمها ، وهو (جامعة الدول العربية) لا جامعة العرب ، ولا جامعة الإسلام ، ولا جامعة الشرق)[٢] . وقد كتب الأستاذ شاكر مقالات سياسية عديدة يعرض فيها قضايا العالم الإسلامى مع الاستعمار ، وسلط عليها أضواء مكثفة تدل على حس سياسى عميق ، وتحليل دقيق للأحداث ، ومتابعة ظاهرة لها ، وانشداد عميق إليها ، كل ذلك ببيان كاللهب يفيض حماسة وقوة واعتدادا . وتدور هذه المقالات على ضرورة تحرير البلاد من المستعمر وتوحيدها ، (لا يحل لعربى منذ اليوم أن يرفع يده عن سلاح يعده لقتال عدو قد أحاطت جيوشه من كل ناحية)[٣] .

وتتضمن كشفا ذكيا واعيا لأساليب الاستعمار وخططه التى تقطر خبثا ومراوغة وخسة ، وترمى باستمرار إلى تدمير العالم الإسلامى أو تمزيقه وإضعافه حتى لا يقوى على مواجهة عدوه . وقد نالت قضية فلسطين نصيبا طيبا من اهتمام أستاذنا شاكر ، كما دافع عن وحدة مصر والسودان دفاعا حاراً ملحوظاً وأعلن أن مصر هى السودان[٤] .

ولا يقنع الأستاذ شاكر بتحرير البلاد من أقدام المستعمر ، بل يتجاوز التحرير عنده هذا المعنى إلى معنى أرحب يقضى بتحرير البلاد من أفكار هذا الباغى وقيمه وعاداته وتقاليده[٥] .

والحديث عن مقالات أستاذنا السياسية يطول ، ولست بصدد الحديث عنها حديثا مفصلا ، وإنما اتخذتها دليلا على الفكر الإسلامى الذى يوجه محمود شاكر السياسى ، كما يوجه محمود شاكر الأديب والعالم ، فمن أراد الوقوف على هذه المقالات وقوفا متأنيا فليرجع إليها[٦] .

---

(١) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٣٢ .
(٢) مجلة الرسالة ، السنة ١٦ ، العدد ٧٦٦ .
(٣) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٤٤ .
(٤) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٠٨ .
(٥) مجلة الرسالة السنة ١٥ ، العدد ٧١٨ .
(٦) انظر بعضا من هذه المقالات فى مجلة الرسالة السنة ١٤ : ٦٩١ ، ٧٠٠ والسنة ١٥ الأعداد : ٧٠٨ ، ٧١٢ ، ٧١٤ ، ٧١٦ ، ٧١٨ ، ٧٢٠ ، ٧٢٢ ، ٧٢٦ ، ٧٢٨ ، ٧٣٠ ، ٧٣٨ ، ٧٤٤ ، ٧٤٦ ، ٧٤٨ ، ٧٥٠ ، ٧٥٢ ، ٧٥٤ ، ٧٥٦ ، والسنة ١٦ العدد ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٦٦ وغيرها .

وأشهد أنى ما قرأت مقالات فى السياسة لأحد تنبض بالقوة والحرارة والاستنارة كأنها قنابل محرقة فى ميادين القتال كهذه المقالات التى خطها يراع أستاذنا ، ولقد أحسست يوم قرأتها بأنها مكتوبة بمداد من دم القلب وتوهج الوجدان .

وقبل أن أفارق الحديث عن محمود شاكر السياسى لابد أن أشير إلى رأيه فى ثلاثة رجال هم مصطفى كمال أتاتورك ومحمد على باشا ومصطفى كامل فإن الأول (أساء إلى الشعب التركى غاية الإساءة)[١] يوم (دمر بنيان الماضى ، وجعله ركاما على الطريق يسده ، وأنزل بالعالم الإسلامى نكبة كبرى)[٢] . وأما الشعب التركى الذى لقى من الباحثين المعاصرين كل أذى ونكران جميل – وهو الشعب الذى سطر ملاحم النصر ، وكتب بدمه تاريخا حافلا بالأمجاد – فقد نال من تقدير أستاذنا ما يستحقه ، فقد كان هذا الشعب (كتيبة من كتائب الإسلام فى مد ثلاثة عشر قرنا صدمت جدار الحصن المنيع الذى اعتصمت به أوروبا المسيحية منذ عادت أدراجها هزيمة عن آخر معركة صليبية ثم نفذت فيه وتركت كلمة الله تعلو فوق شواهق جباله)[٣] . أما الرجل الثانى بانى مصر الحديثة – كما يقولون – فقد أماط اللثام عن حقيقته وأظهرها للناس ، حقيقة ارتبطت بالدول الأوروبية ، وتجرأت على مقام الخلافة العثمانية ، وانثال عليها قناصل الدول لحاجة فى نفوسهم بغيضة[٤] . أما الرجل الثالث فقد كشف أستاذنا عن حبه له ولحزبه – وهو الحزب الوطنى – لأنه حزب قائم على أساس (الاعتراف بالخلافة التركية)[٥] ويبدو أن أستاذنا كان يوما ما أحد أعضاء الحزب الوطنى يدل على ذلك تمجيده لزعيم هذا الحزب الذى نادى فى جنبات وادى النيل بلادى بلادى[٦] .

* * *

(١) أباطيل وأسمار ص ٢٣٦ .
(٢) أباطيل وأسمار ص ٢٣٦ .
(٣) أباطيل وأسمار ص ٢٣٢ .
(٤) أباطيل وأسمار ص ١٨٩ – والمتنبى ١ : ٢٨ .
(٥) أباطيل وأسمار ص ٢٦١ .
(٦) مجلة الرسالة السنة ١٥ ، العدد ٧١٦ .

ومن القضايا التى عالجها أستاذنا مسلطا عليها مجهره الإسلامى ، ظاهرة طفت على الكيان الإسلامى ، وأوغلت فى تدميره وتحطيمه ، ألا وهى ظاهرة التقليد الأعمى المتخاذل لكل ماهو أجنبى مما خلق شخصية فكرية باهته ذليلة مستكينة ، فمن ذلك المرأة المسلمة التى جرت وراء خطوات المرأة الأوروبية ، ونسيت وظيفتها الأساسية التى حددها الإسلام ، وهى أشرف وظيفة ، وأسمى مهنة تنحصر فى إنشاء الأجيال وتربيتها ، وإسعاد البيوت بحنانها وعطفها .

نسيت المرأة هذا كله ، وأغفلت سر وجودها ، وصارت أداة من أدوات الزينة ، وشهوة تستفز الرائح والغادى (ودمية ملفقة من الحضارات وبدعها)[1] وجاء اشتراكها فى العمل تقليدا للمرأة الأوروبية (ليقذف الروح بعيدا فى عزلتها ، ويدنى غريزة تشتاق إلى غريزة تشوق)[2] . وإثارة الصراع بين الرجل والمرأة ضرب آخر من ضروب التقليد الأعمى لكل ما هو دائر فى ساحات الغرب لأنه لا أساس له فى الإسلام ، ويدل على جهل عميق بالعلاقة القائمة بين الرجل والمرأة ، وهى أساسها المودة والرحمة وحفظ النوع (فمن الرجل الرحمة والإخلاص ، ومن المرأة الاحترام والعفاف ، ومنهما النسل الجميل المحفوف بالفضيلة من جميع نواحيه)[3] . هكذا فهم أستاذنا هذه العلاقة ، وهو فهم دقيق مبنى على هدى الإسلام ، وهو فهم مدرك حقيقة فطرية ، وهى أن الرجل للمرأة ، والمرأة للرجل ، وأن لكل منهما حقوقا وواجبات على الآخر ، وأنه لا وجود لأحدهما بغير الآخر .

ومع هذا كله فقد صارت ، قضية جرفت فى تيارها عددا لابأس به من رجال الفكر والأدب متجاهلين الحقيقة الفطرية المشار إليها مما زعزع أركان البيت السعيد ، وعكر صفاء الحياة الآمنة الوادعة المطمئنة .

* * *

والتجديد الذى تلهج به طائفة من المثقفين ثقافة عصرية ليس إلا تمطقا بالكلام (كما يتمطق آكل العسل بعد أكله من تحلب الريق ، وشهوة الحلو ، ولو كان فى هذا العسل السم الناقع)[4] فقد

---

(١) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٤٢ .

(٢) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٧٠ .

(٣) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٤١ .

(٤) مجلة الرسالة ، السنة ٢٨ العدد ٣٥٤ .

استحال التجديد على أيدى هذه الطائفة إلى ضرب من ضروب السطو على عقول الآخرين وأعمالهم (عليه طيلسان البحث العلمى ، وعالمية الثقافة ، والثقافة الإنسانية ، وإن لم يكن محصوله الا ترديدا لقضايا غريبة ، صاغها غرباء صياغة مطابقة لمناهجهم ومنابتهم)[١] . فالكتاب والشعراء مثلا (لا تجد فيما يكتب أكثرهم إلا المعانى الميتة التى نقلت من مكانها بالاعتساف والقسر ، فوضعت فى جو غير جوها ، فاختنقت فمات ما كان حيا من بيانها فى الأصل الذى انتزعت منه)[٢] وحقيقة التجديد (حركة دائبة فى داخل ثقافة متكاملة ، يتولاها الذين يتحركون فى داخلها حركة كاملة دائبة)[٣] والفن بجميع ضروبه صورة عليا لهموم الأمة وقضاياها ، يرسم أحلامها وآمالها ، ودموعها وآلامها ، وينبثق من ترابها وينبض بحركتها الحضارية التى تميزها (فإذا لم يكن الفن ناشئا من ثَمَّ ، فاعلم أنه ليس بفن ، وإنما هو كذب مضرج بتحاسين قوس قزح)[٤] . وهكذا تمضى حياتنا فى كل شىء (دعوى ملفقة ، وتقليد مستجلب ، وبلاء من البلاء)[٥] . ويطالب أستاذنا ويلح فى المطالبة – بضرورة التحرر من العبودية والتقليد ، وأن نواجه الحضارة الأوروبية (بروح المجدد لا بضعف المقلد)[٦] .

* * *

واللغة العربية لغة القرآن حرَص عليها أستاذنا أشد الحرص ، وهى اللغة التى منحها حياته ، وأخلص لها ، ونافح عنها ، وتعَلق بها أشد ما يكون التعلق ، وشغف بها حبا استكن فى أعماق نفسه حتى صارت الكلمة عنده (هى الحياة نفسها)[٧] وهى نفسه ، وعقله ، وفكره ، وسر وجوده ، ووجود ما حوله[٨] . وهذا الهيام بالعربية خلع على بيانه سمات وخصائص تفرد بها بين أدباء عصره . وإن شئت أن تقرأ فاقرأ ما كتب لتقف على هذه الخصائص ، وعلى صوت الحب يترقرق بين السطور ، وينساب فى ثنايا الألفاظ . لا جرم أن يدافع عنها ويذود عن حياضها ويرد الأخطار التى تستهدفها ، ويكشف الخطط الرامية إلى تدميرها أو إضعافها[٩] كالدعوة إلى اصطناع العامية ونحوها من الدعوات

(١) المتنبى ١ : ١٦٤ .

(٢) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٤٢ .

(٣) المتنبى ١ : ٣٥ .

(٤) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٥٤ وانظر فى ضرورة انبثاق الجديد والتجديد انبثاقا طبيعيا من داخل ثقافة الأمة المتنبى ١ : ٣٤ .

(٥) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٤٢ .

(٦) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٤٢ .

(٧) أباطيل وأسمار ص ٥٥٩ .

(٨) أباطيل وأسمار ص ٥٥٩ .

(٩) انظر أباطيل وأسمار الصفحات ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٣٦٦ ، وغيرها كثير .

الخبيثة التى يجب أن ينظر إليها على أنها دعوات مرتبطة بدوافع سياسية[١] . ونختتم هذا القسم من القضايا المتفرقة التى يجمعها شيء واحد – كما أسلفنا – بالحديث عن رسالة العالم أو الأديب أو الكاتب أو رسالة القلم كما يتصورها الأستاذ شاكر المسلم . هذه الرسالة الشريفة الكريمة التى لو عظمها أصحابها لعظموا ، ولكنهم أهانوها فهانوا . فالقلم صار أداة لالتماس الثراء والشهرة وذيوع الصيت واقتناص الرتب والمناصب ، من غير نظر إلى جوهر رسالته وحقيقتها ، ولكنه فى يد الأستاذ شاكر يرتد إلى أصل رسالته ، ويؤول إلى حقيقتها ، وهذه الحقيقة هى أن القلم أمانة يجب أن تؤدى على وجهها وإلا فليحطم الكاتب قلمه بلا جزع عليه[٢] و (النكوص عن أداء هذة الأمانة (خيانة لأمانة الله سبحانه ..... وخيانة للماضين .....وللحاضرين)[٣] ويعتقد الأستاذ شاكر أن على حملة الأقلام واجبا كبيرا هو النهوض بمجتمعهم وأمتهم [٤] .

* * *

القسم الثانى

يقدم الأستاذ محمود شاكر فى هذا القسم تحليلا عميقا للأسباب التى أدت إلى فساد الحياة الثقافية والفكرية فى العالم الإسلامى عامة ومصر خاصة . ويؤول هذا الفساد إلى الحضارة الغربية التى تختلف فى أصولها الفكرية كل الاختلاف عن الأصول الفكرية للحضارة الإسلامية . وقد اهتدى الأستاذ شاكر بصفاء تصوره ، وتوقد ذهنه ، وثاقب بصره ، وشمول رؤيته إلى أن الحضارة الغربية شيء ، والعلم الذى أحرزته شيء آخر ، فهما أمران مختلفان (أما هذه الحضارة الأدبية العصرية للقرن العشرين فهى حضارة حيوانية الفضائل ليس فى أعمالها إلا فتنة بعد فتنة . ولا نقول هذا فى العلم – معاذ الله – فإن العلم الحاضر قد استطاع أن ينفذ فى بعض أسرار الكون بأسباب كأسباب المعجزات)[٥] . ويقول فى موضع آخر .

---

(١) أباطيل وأسمار ص ٢٤٢ – ٢٤٣ .

(٢) أباطيل وأسمار ١٧٦ – ١٧٧ ، وانظر مجلة الرسالة السنة ١٥ : العدد ٧٥٦ ، وانظر السنة ١٤ / العدد ٧٠٢ .

(٣) أباطيل وأسمار ص ٢٢٣ ، وانظر ص ٨٨ – ٨٩ ، ص ٣٢٤ .

(٤) انظر مجلة الرسالة السنة ٨ / العدد ٣٤٦ ، والعدد ٣٦٨ .

(٥) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٥٤ .

(والحضارة ليست هى العرض الظاهر من قوتها وبنيانها وفنونها وكل مايقوم به نعت الحضارة بل الحضارة هى السر الذى يعمل فى إيجاد ذلك واستنباته ، وإخراجه على الأرض واستثماره)[١] وهذه التفرقة الذكية بين الحضارة والمدنية أو بين العلم المادى والأصول الفكرية للحضارة الغربية تصلح أساسا لهداية الحيارى والأصول الفكرية للحضارة الغربية والتائهين عن السبيل وتصلح درسا قاسيا عميقا لقادة الثقافة فى العالم الإسلامى الذين واجهوا الحضارة الغربية بطيش وغفلة واستكانة يوم ظنوا أن نقل الأصول الفكرية للحضارة الغربية إلى بلاد المسلمين كفيل بإنقاذ هذه البلاد من تأخرها وانحطاطها ، وكان الأجدر بهم أن ينقلوا أسس الإبداع العلمى الذى أحرزته هذه الحضارة لا أن ينقلوا الأصول الفكرية التى تحدد طرز العيش ، وطرائق الحياة والفكر ، لأن هذه الأصول – كما أسلفت – تتناقض مع الأصول الفكرية الإسلامية .ويمضى الأستاذ شاكر إلى شىء أعمق مما مر ، وهو أن هذا العلم (هو ما اتخذوه تدليسا فى تمجيد حضارة القرن العشرين ليفتنوا الناس بها عن حقيقة الإنسانية الروحية المتجردة من أغلال الحيوانية النازلة)[٢] . وهذا الموقف الواعى المستنير يفسر بوضوح الحملة الشديدة التى شنها الأستاذ شاكر على الحضارة الغربية واصفا هذه الحضارة بأنها حضارة حيوانية بربرية قائمة على الأثرة والأنانية ، طاغية (امتلأت فسادا وحماقة وفجورا)[٣] وهو يعلن بصريح اللفظ أنه (عدو للثقافة الغربية ولا يستطيع أن يكف عن مهاجمتها)[٤] وهو عدو لها (لأنها نابتة فى مدارج نموها فى بيئة وثنية مسيحية أنكر عقائدها وأرفضها وأعتقد بطلانها كل البطلان لمخالفتها للذى طالبنا به ربنا)[٥] .

فالقضية عند الأستاذ شاكر قضية مبدئية لا هوادة فيها ، قضية صراع بين تصورين مختلفين للوجود والحياة أحدهما تصور إسلامى والآخر تصور كفر ، قضية صراع بين حضارتين حضارة مادية حيوانية ، وحضارة إنسانية (تتجدد بمادتها النبيلة السامية التى كل أجزائها فضائل)[٦] لاجرم أن يجرد

---

(١) مجلة الرسالة ، السنة ٨ : العدد ٣٦٥ .

(٢) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٥٤ .

(٣) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٢٠ ، وانظر السنة ٨ : الأعداد ٣٤٦ ، ٣٥٤ ، ٣٦٥ .

(٤) أباطيل وأسمار ص ٤٩٧ .

(٥) أباطيل وأسمار ص ٤٩٩ .

(٦) مجلة الرسالة السنة ٨ ، العدد ٣٥٤ ، وانظر أباطيل وأسمار ص ١٢ .

الأستاذ شاكر قلمه متتبعا تاريخ الفساد الذى أحدثته هذه الحضارة الغربية ، ويرتبط هذا الفساد بالمعركة التى شنها العالم الغربى على العالم الإسلامى ، وكانت أكبر معركة فى تاريخنا جرت فى ميدانين ميدان الحرب وميدان الثقافة ، فأما الميدان الأول فقد انتهى دوره يوم انتهت معركته بهزيمة المسلمين ، وأما الثانى فهو أخطر الميدانين[1] (فقد بقيت المعارك فيه متتابعة جيلا بعد جيل بل عاما بعد عام بل يوما بعد يوم)[2] واستمرار المعارك فى هذا الميدان له مايسوغه ، لأنه ميدان فسيح يشمل (المجتمع كله فى حياته ، وفى تربيته ، وفى فنونه ، وفى سياسته ، بل فى كل ماتصح به الحياة حياة إنسانية كما عرفها الإنسان منذ كان على الأرض)[3] . هذه المعركة أخذت تواصل مسيرتها وتدميرها للكيان الثقافى الإسلامى نابعة من منبع واحد هو الاستعمار أو التبشير أو الاستشراق . هذه الأسماء كلها تؤول إلى شىء واحد ، وترجع إلى مصير واحد (إن شئت أن تسميه الاستعمار أصبت ، وإن شئت أن تسميه التبشير أصبت ، وان شئت أن تسميه الاستشراق أصبت ، لأن هذه الثلاثة أسماء لحقيقة واحدة)[4] .

من هذا المنبع تفجر الغزو الثقافى . وتعود بداياته فى مصر (مع الطلائع الأولى لعهد محمد على بسيطرة القناصل الأوربية عليه وعلى دولته ، وعلى بناء هذه الدولة كلها بالمشورة والتوجيه ثم ارتفع إلى ذروته فى عهد حفيده إسماعيل بن إبراهيم بن محمد على الخديوى حتى جاء الاحتلال الإنجليزى سنة ١٨٨٢ ، وبمجيئه سيطر الإنجليز سيطرة مباشرة على كل شىء وعلى التعليم خاصة إلى أن جاء دِنلوب فى ١٧ مارس سنة ١٨٩٨ م ليضع للأمة نظام التعليم المدمر الذى لا نزال نسير عليه مع الأسف إلى يومنا هذا)[5] . ولكن هذا لم يأت فجأة بل سبقه تمهيد طويل وذلك (بإعداد أجيال من المبعوثين

---

(١) انظر مقدمة الظاهرة القرآنية .

(٢) مقدمة الظاهرة القرآنية ص ١٠ ، وانظر أباطيل وأسمار ص ١٨٢ ، ١٨٣ ، وانظر المتنبى ١ : ٢٨ .

(٣) مقدمة الظاهرة القرآنية ص ١١ .

(٤) أباطيل وأسمار ص ٢٦٩ وانظر ص ٢٧٥ وقد نبه الأستاذ شاكر إلى أن التبشير ليس اقتصار طائفة من الرهبان على الدعوة الصريحة إلى الدين وإنما هو معنى من معانى الاستعمار لا يجوز أن ينظر إليه بمعزل عن الغزو الحربى والغزو الاقتصادى والغزو الفكرى والسياسى ، أباطيل وأسمار ص ١٨٤ ، وانظر ص ١٩٤ ، ص٢٢٦ ، ٢٥٨ ، وانظر مجلة الرسالة السنة ٨ : العدد ٣٥٣ ، وكذلك نبه إلى خطر سلاح الاستشراق وهو « سلاح لم يدرسه المسلمون بعد ولم يتتبعوا تاريخه ولم يكشفوا عن مكايده وأضاليله ..» مقدمة الظاهرة القرآنية ص ١٢ وانظر مجلة الرسالة السنة ٨ : العدد ٣٥١ .

(٥) المتنبى ١ : ٢٨ وانظر أباطيل ص ١٨٩ .

يعودون من أوروبا ليكونوا قادة هذا التحول الرفيق العميق ، ويراد منهم أن يؤسسوا قاعدة ثابتة لانطلاق التحول إلى غاية يراد لنا أن نبلغها على تمادى الأيام)[١] وكانت هذه البدايات الأولى محدودة (وكان الغزاة يقنعون من هؤلاء المبعوثين بأن يعودوا إلى بلادهم ببضعة أفكار يرددونها ترديد الببغاوات تتضمن الإعجاب المزهو ببعض مظاهر الحياة الأوروبية مقرونا بنقد بعض مظاهر الحياة فى بلادهم ، وبأن يكاشفوا أمتهم بأن ما أعجبوا به هو سر قوة الغزاة وغلبتهم ، وأن الذى عندنا هو سر ضعفنا وانهيارنا)[٢] . ثم اتسع نطاق هذا الأمر (لما جاء عهد دنلوب كان أمر المبعوثين وحده لا يكفى ، وأصبح الأمر محتاجا إلى ماهو أكبر وأوسع انتشارا ، فكان الرأى أن تنشأ أجيال متعاقبة من تلاميذ المدارس فى البلاد يرتبطون ارتباطا وثيقا بهذا التحول عن طريق تفريغهم تفريغا كاملا من ماضيهم كله مع هتك أكثر العلائق التى تربطهم بهذا الماضى اجتماعيا وثقافيا ولغويا ، ومع ملء هذا الفراغ بالعلوم والآداب والفنون ، ولكنها فنونهم هم وآدابهم هم وتاريخهم هم ولغاتهم هم أعنى الغزاة)[٣] . وظل هذا التفريغ متواصلا لا يتوقف وزاده بشاعة (ظهور دعوات مختلفة كالدعوة إلى الفرعونية والفنيقية وأشباه ذلك فى الصحافة والكتب المؤلفة ، لأن تفريغ الأجيال من ماضيها المتدفق فى دمائها مرتبطا بالعربية والإسلام ، يحتاج إلى ملء ماضٍ آخر يغطى عليه فجاءوا بماض مُغْرق فى القدم والغموض ليزاحم بقايا ذلك الماضى المتدفق الحى الذى يوشك أن يتمزق ويختنق بالتفريغ المتواصل)[٤] . وكان من نتائج هذا كله أن وقعت البلبلة فى الذهن المسلم ، واختلطت فى عينه الدروب والمسالك ، ونشأ صراع ثقافى حاد بين هؤلاء الذين يناصرون هذه الثقافة الجديدة ، ويتغنون بها ، وبين هؤلاء الذين حافظوا على تراثهم وماضيهم ، وجلّ هذا الفريق من المنتسبين إلى الأزهر ودار العلوم الذين أخذت قبضتهم على ماضيهم (تسترخى شيئا فشيئا تحت الحصار ، وتحت القذائف المدمرة التى يرمى بها والتى تزلزل نفوس أبنائه من قواعدها ، وكان مطلوبا طلبا حثيثا أن تفتح أبواب هذا الحصن العتيق لتدخل عليه نفس العوامل التى أدت إلى تفريغ تلاميذ المدارس من ماضيها ، وإلى تهتك علائق ثقافته وعلومه ، وإلى ربطه

---

(١) المتنبى ١ : ٢٨ .

(٢) المتنبى ١ : ٢٨ – ٢٩ .

(٣) المتنبى ١ : ٢٩ ، وانظر أباطيل وأسمار ص ٤٤٢ – ٤٤٤ ، ومجلة الرسالة السنة ٨ / العدد ٣٦٧ .

(٤) المتنبى ١ : ٢٩ .

بالحركة الأدبية الغازية تحت ألوية الجديد والتجديد وثقافة العصر وسائر الألفاظ المبهمة المغرية)[١] وكان هذا كله وفق خطة مرسومة رسمها العدو تقضى بأن يكون الغرض الأول والأخير (أن يترك فى ميدان الثقافة فى العالم الإسلامى جرحى وصرعى لا تقوم لهم قائمة ، وينصب فى أرجائه عقولا لا تدرك إلا ما يريد لها هو أن تدرك ، ولا تبصر إلا ما يريد لها هو أن تبصر ، ولا تعرف إلا ما يريد لها هو أن تعرف ، فكانت جرائمه فى تحطيم أعظم ثقافة إنسانية عرفت إلى هذا اليوم)[٢]. وأرانى أكثرت من نقل النصوص ، ولكن نقلها على هذه الصورة يجعل تسلسل الصورة أكثر وضوحا ، وأكثر تحقيقا للغاية المرجوة ، وهى رصد تاريخ الفساد الذى أصاب الحياة الثقافية الإسلامية وهيمن عليها . والواقع أن هذا التتبع وهذا الرصد يستحق كل إعجاب وتقدير ، لأنه تتبع لتصور شامل مخالف للتصور الإسلامى مخالفة تامة يفيد الشباب المسلم أيما فائدة يوم يقفون عليه ، ثم هو تتبع دال على مدى العمق والنفاذ فى بواطن الأمور وإظهارها على حقيقتها عارية لا يسترها شىء ، ثم هو رصد يدعو المسلمين اليوم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى تحرير أنفسهم من هذه الثقافة المجتلبة المستوردة ، ومن حضارتها الحيوانية ، ثم الرجوع إلى الحضارة الإسلامية وثقافتها الإنسانية . وأنا لا أتردد فى موافقة الأستاذ شاكر على هذه النتائج التى توصل اليها موافقة تامة بلاتحفظ ولا حذر لأننى مستيقن أن العالم الإسلامى اليوم يحيا أخطر مرحلة مر بها فى تاريخه ، ومرد هذه الخطورة إلى مأساة العقل المسلم التى أشار إليها أستاذنا ودرسها درسا عميقا . وهذه المأساة يمكن أن يلحظها المفكر فى كل شىء حوله ، فى هذا التقليد الأعمى لكل ماهو أجنبى ، وفى تخلخل الكيان الثقافى ، وفى شيوع القومية والإقليمية ، وفى استيراد مناهج الفكر والثقافة بلا وعى وبلا بصر ، وفى الزهو بهذه المناهج والتغنى بها وفى هذه الألفاظ المبهمة التى تلوكها ألسن الذاهلين عن حقائق الأمور ، كالجديد والتجديد ، والبحث العلمى ، والتطور ، والاتجاهات الإنسانية ، والاتجاهات العلمية ، والموضوعية ، والتجرد ، وثقافة العصر ، وحضارة القرن العشرين ، والتقدمية ، والرجعية ، والماضى والحاضر ، والقديم والجديد ، ونحوها من الألفاظ التى أشار إلى كثير منها الأستاذ محمود شاكر وكشف عن مواطن التدليس فيها . ولولا الإطالة والخروج عن حدود هذا البحث لوقفت عند هذه الألفاظ جميعها مستضيئا بالنور الذى

---

(١) المتنبى ١ : ٣٢ .

(٢) مقدمة الظاهرة القرآنية ص ١٢ .

أرساه أستاذنا ليدرك شباب هذا العصر أن ماعندهم من ثقافة إن هو إلا (ثرثرة لا تقوم على منهج صحيح ولا على نظر ثاقب)[١] .

ورفض أستاذنا لهذه الألفاظ المبهمة[٢] قائم على الفهم العميق لمرامى هذه الألفاظ ومقاصدها وأغراضها ، وقائم على رفضه المبدئى أن يكون للحضارة الغربية عليه سلطان ، بل إنه نصب نفسه مدافعا عن قضايا أمته ، وجعل طريقه أن يهتك (الأستار المسدلة التى عمل من ورائها رجال فيما خلا من الزمان ، ورجال آخرون قد ورثوهم فى زماننا ، وهمهم جميعا أن يحققوا للثقافة الغربية الوثنية كل الغلبة على عقولنا ومجتمعنا)[٣] وصار حقا واجبا عليه ألا يداهن أو يجمجم أو يتلجلج ما دام قد نصب نفسه لهذا الغرض[٤] .

* * *

القسم الثالث

طريق الانقاذ

تقوم طريق الإنقاذ عند الأستاذ محمود شاكر على أساسين هما : إنقاذ العالم الإسلامى مما هو فيه من أسباب الضعف والفساد أى تحريره (من أسر التعبد للمدنية الغربية)[٥] ، وإنشاء حضارة جديدة منبثقة من الدين الإسلامى ، مستنيرة بنوره ، مهتديه بهداه (فالقانون الإسلامى العظيم هو روح الحضارة التى يجب أن تسود العالم)[٦] ولكن كيف يتحقق ذلك ؟ والجواب عن هذا السؤال عند الأستاذ شاكر أن هذا (الركاز الباقى بعضه قائما فى العالم الإسلامى خليق أن يدفع العرب إلى

---

(١) أباطيل وأسمار ص ٣٢٢ .

(٢) انظر أباطيل وأسمار ص ٤١٣ ، وانظر وقوفه الدقيق المبدع على حقيقة القديم والجديد فى المتنبى ١ : ٣١ - ٣٧ ، ١٦٣ - ١٦٤ ، وانظر حديثه عن الرجعية فى أباطيل وأسمار ص ٥٠١ - ٥٠٧ وحديثه عن حضارة القرن العشرين فى مجلة الرسالة السنة ٨ : العدد ٣٥٤ .

(٣) أباطيل وأسمار ص ١٠ ، وانظر ص ٥٠٠ .

(٤) أباطيل وأسمار ص ١١ ، وانظر ص ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، وانظر مجلة الرسالة السنة ١٥ / العدد ٧٥٦ .

(٥) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٣٦ .

(٦) مجلة الرسالة السنة ٨ العدد ٣٦٥ ، وانظر العدد ٣٥٣ .

حمل أمانة القرآن بحقها مرة أخرى ، وحمل أمانة لغة القرآن بحقها مرة أخرى)[١] . وأنا لا أتردد فى موافقة الأستاذ على أن هذا الركاز خليق أن يدفعنا إلى حمل أمانة القرآن ، ولكنْ دون حمل هذه الأمانة أشواك وأشواك فكيف السبيل إلى إزالة هذه الأشواك عن طريق النهضة الإسلامية الكبرى ؟ يجيب الأستاذ شاكر مرة أخرى بأن ذلك (موقوف على شيء واحد على ظهور الرجل الذى ينبعث من زحام الشعب المسكين الفقير المظلم يحمل فى رجولته السراج الوهاج)[٢] ثم يقرر الأستاذ شاكر بأن انبعاث هذا الرجل (ليس بالأمر الهين ، ولا إعداده بالذى يترك حتى يكون)[٣] .

والأستاذ شاكر يغمره الأمل والثقة بهذا الجيل من عباد الله المطوى (على صلاح كثير وخير عميم وقوة خارقة ... فلذلك أرانى وملء قلبى الإيمان بأن سوف ينتهى إلى الغاْية التى كتبت له فى تاريخ هذه الإنسانية[٤] . وهو غير قانط من خير أمتنا بل لعله (أشد إيمانا بحقيقة جوهرها وطيب عنصرها ، وكرم غرائزها)[٥] بل لعله (أشد إيغالا بأنها صائرة إلى السؤدد الأعظم والشرف السرى ، والغلبة الظاهرة)[٦] وهذه التمنيات الحارة الصادقة المنبعثة من قلب (مؤمن واثق بدينه تستحق التحية والاحترام ولا أتردد فى مشاركة الأستاذ شاكر فى كل ما ذكر ، ولكن الطريق يظل فى النهاية طريقا عاما يحتاج إلى تفصيل أكثر ، وبيان للخطوات العملية التى يسير فى ضوئها الشباب المسلم حتى تتحقق الغاية المرجوة ، وننال الهدف الذى نصبو إليه ، وهو سيادة هذه الحضارة الإسلامية .

* * *

---

(١) أباطيل وأسمار ص ٢٤١ .

(٢) مجلة الرسالة السنة ٨ العدد ٣٤٠ ، وانظر السنة ٨ : العدد ٣٤٢ ، والعدد ٣٦٥ ، والسنة ٢١ : العدد ٨ : ١٠ .

(٣) مجلة الرسالة ، السنة ٨ ، العدد ٣٤٠ .

(٤) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٤٨ .

(٥) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٤٨ .

(٦) مجلة الرسالة ، السنة ١٥ ، العدد ٧٤٨ .

تقويم

رأينا فيما مضى كيف تبلورت الرؤية الإسلامية فى ذهن الأستاذ شاكر تبلورا قل نظيره عند غيره من باحثى هذا العصر ، مما يهيئه أن يكون واحدا من مفكرى الإسلام فى العصر الراهن ، ورأينا كيف سلط هذه الرؤية على بعض قضايا العصر وأفلح فى ذلك أيما فلاح ، فقد استقرت النتائج بين يديه وانسجمت مع الأصول الفكرية الإسلامية ، ورأينا كيف تابع أسباب الفساد الذى استشرى فى حياتنا الثقافية ، متابعة دقيقة واعية مبنية على الأسس الفكرية الإسلامية . وهذا يجعلنا نقرر بكل ثقة أن انتماء الأستاذ شاكر انتماء إسلامى أصيل صاف لا تشوبه شوائب المزج والترقيع . ولست مع الدكتور الدسوقى حين عد أفكار الأستاذ شاكر صالحة لأساس فكرى « لمدرسة جديدة فى حياتنا الثقافية تملك الإلهام والتأثير ، والقدرة على خلق تيار فكرى ، يجمع بين الأصالة والمعاصرة ويمزج الماضى بالحاضر ويستخرج منهما مركبا جديدا فيه كل عراقة الماضى وعبقه وأريجه ، ونضارة الحاضر وجدته ، وحيوته »[1] لست معه ، وأحسبه أساء من حيث أراد الإحسان فالماضى هو الماضى وكفى ، والحاضر هو الحاضر وكفى «يجب ألا نتعبد بشىء من كليهما ، يجب أن نأخذ الحاضر والماضى بالعقل والعلم والفضيلة وما لم يكن كذلك مما مضى ومما حضر فهو نبذ يجب أن ننبذه ونتجافى عنه»[2] وأما قوله «ويستخرج منها مركبا جديدا» فهو قول فى غاية الخطورة لأنه قائم على المزج والترقيع بين أصلين فكريين مختلفين ، وأما قوله «مدرسة جديدة» فليس قولاً دقيقا لأن التصور الذى يحمله الأستاذ شاكر قديم قدم الثقافة الإسلامية ، ولا يجوز وصفه بالجدة لأنه مسلط على قضايا معاصرة لا من جهة واحدة ، وهى أن الثقافة الإسلامية المعاصرة قد غرقت فى بحار من النظر الغربى حتى صار الفكر الإسلامى فى وسطها فكرا جديدا . وكنت أتمنى لو وقف الدكتور الدسوقى عند أفكار الأستاذ شاكر وقفة أكثر أناة مما وقف .

---

(١) مجلة الثقافة العدد ٥٢ ، يناير ١٩٧٨ ، وانظر العدد ٥٧ .

(٢) مجلة الرسالة السنة ٨ / العدد ٣٥٤ .

والآن أعود إلى مواصلة تقويم الأستاذ شاكر المفكر ، فقد رأينا أستاذنا فى القسم الأول والقسم الثانى قد بلغ مبلغا عاليا من صفاء الذهن ، وتوقد الخاطر ، وغزارة المعرفة ، ولكنه فى القسم الثالث اتكأ على رسم أطر عامة لطريق الخلاص من غير أن ينفذ إلى رسم مفصل لهذا الطريق يتيح للشباب المسلم الظامىء إلى بلوغ الغاية التزود بهذا الرسم لاقتحام الحواجز والسدود ، ومواجهة مشكلات العصر مواجهة فعالة مثمرة عميقة . فطريق الخلاص يوجب على المفكر المسلم رسما مفصلا للنظرية الإسلامية ، وآخر الطريق الموصل هذه النظرية إلى حَيِّز التطبيق العملى . ولكن أستاذنا اليوم معذور كل العذر فهو يعيش ذكريات تجربة قد انتهت ، فعسى أن ينتفع قادة الفكر الإسلامى اليوم بما كتب انتفاعاً جديدا مثمرا ، ويضعوا خطة أكثر تفصيلاً ، وأن يكفوا عن صبغ الدين بالصبغة القائمة على المشاعر وحدها من غير تعمق فى الثقافة الإسلامية وأصولها الفكرية ، وأن يكفوا عن عبادة الشخصية فإنها مؤذنة بالهلاك – والإخلاص للحقيقة الإسلامية الصافية النبيلة . وقد حذر الأستاذ شاكر من الوقوع فى هذه المزالق فيما كتب على صفحات مجلة الرسالة[١] .

هذه كلمتى عن الأستاذ محمود شاكر المفكر ، وأحس أن فى النفس بقية ، وأحس أنى عائد إليه – إن شاء الله – لأكتب عن كافة جوانبه أسأل الله أن يعيننى على هذا العمل ، فإن الأستاذ شاكر شيخى وبقية من أخلاق القرون الأولى .

---

[١] انظر الأعداد ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، من السنة الحادية والعشرين من مجلة الرسالة .

مسألة
فيما إذا كان في العبد محبة
لما هو خير وحق ومحمود في نفسه

لشيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية

تحقيق

الدكتور محمد رشاد سالم

الأستاذ بكلية أصول الدين

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

أحمد الله تبارك وتعالى ، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .

أما بعد ، فهذه رسالة لم يسبق نشرها لشيخ الإسلام « ابن تيمية » رحمه الله ، وهى واحدة من أربع رسائل مخطوطة فى مكتبة المكتب الهندى بلندن تحت رقم : دلهى عربى ١٨٥٧ . وأولى هذه الرسائل رسالة بعنوان « مسألة فيمن يعتقد أن الكواكب لها تأثير فى الوجود » وتشغل الصفحات من ظ ١٠٧ إلى ص ١١٦ . وقد سبق نشر هذه الرسالة ضمن الجزء الأول من مجموع الفتاوى الكبرى (ص ٣٢٣ - ٣٢٦) ، ط . فرج الله الكردى ، القاهرة ١٣٢٦ ، (وأعيد طبعها فى مجموع الفتاوى بالرياض) .

وأما الرسالة الثالثة فتقع فى الصفحات : ظ ١٢١ - ١٢٦ وتبدأ كما يلى :

«بسم الله الرحمن الرحيم .. أحمد بن تيمية إلى المولى السيد السلطان الملك المؤيد أيده الله ... » وهى رسالة لم تنشر بعد ، ونص فى أولها أنها لابن تيمية .

والرسالة الرابعة هى : مسألة فى قرب العبد إلى الرب وقرب الرب إلى العبد ، وسبق نشرها ضمن مجموع فتاوى الرياض (جـ ٥ ص ٢٢٦ - ٢٤٦) وتشغل هنا صفحات ١٢٦ - ١٣٧ .

وجميع هذه الرسائل مع الرسالة الثانية التى أحققها وأنشرها هنا بخط واحد وبنفس عدد السطور والكلمات .

أما رسالتنا فهى بعنوان : « فصل فيما إذا كان فى العبد محبة لما هو خير وحق ومحمود فى نفسه » وتستغرق الصفحات ١١٧ – ١٢١ من هذه المجموعة .

وصف المخطوطة :

كتبت هذه الرسالة بخط نسخ حديث منقوط ، ومسطرتها ١٧ سطراً فى كل سطر حوالى ١١ كلمة ، ورقمت الصفحات فى أعلاها إلى جهة اليسار بأرقام عربية (الأرقام فى وجه الصفحات وليست فى ظهورها) ورقمت المكتبة الصفحات بأرقام أوربية .

وفى أعلى الصفحة الأولى من الرسالة كتبت : « مسألة فيما إذا كان العبد محبة » وفى وسط الصفحة كتب جزء من البسملة هكذا : بسم الله الرحمن ولم تظهر بقية البسملة وفى أسفل الصفحة ختم مكتبه الحكومة الهندية هكذا :

The Governement of India وفى وسط الختم كتب .Delhi Mss أى مخطوطات دلهى . وظهر رقم الصفحة فى أعلاها إلى اليسار وهو : ١١٧ .

وتبدأ الرسالة فى ظ ١١٧ . وأولها : « بسم الله الرحمن الرحيم » ، وفى السطر الثانى : « فصل : فيما إذا كان فى العبد محبة لما هو خير وحق » وبعد هذا حروف من كلمة « ومحمود » لم تظهر منها الدال ولم يظهر حرف الجر « فى » بعدها .

وأما الكلمات الأخيرة فى آخر صفحة من الرسالة وهى ص ١٢١ فهى : « والشقى من لم يتبع الدين ويعمل العمل الذى جاءت به الشريعة ، فهذا هذا ، والله أعلم .

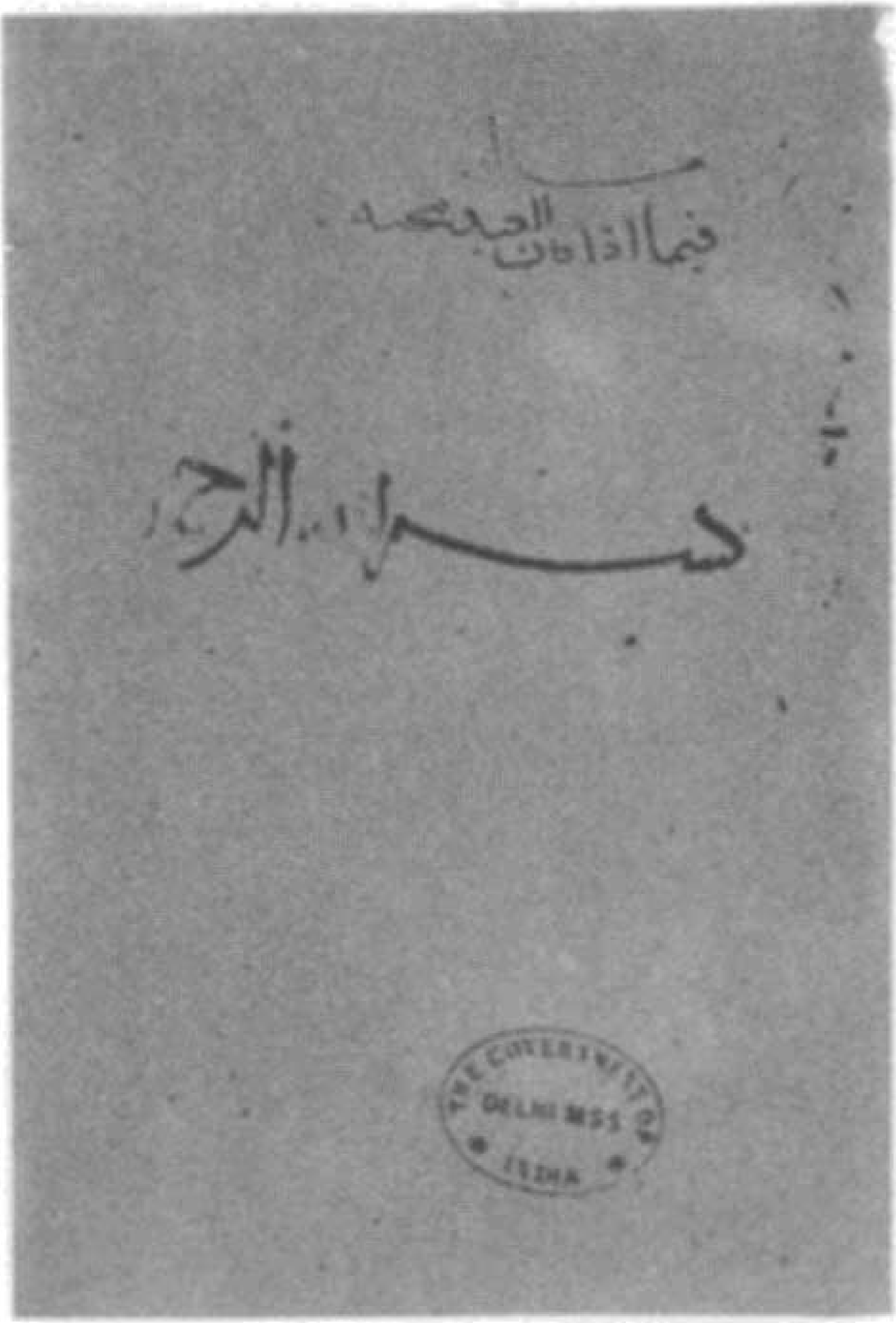
ولم ينص فى هذه الرسالة على أنها لابن يتمية ولكن وجودها بين ثلاث رسائل أخرى كلها لابن تيمية ، وكونها بنفس الخط وبنفس الهيئة ، فضلا عن أسلوبها وموضوعها ، كل هذا يجعلنى أكاد أجزم بكونها لشيخ الإسلام « ابن تيمية » رحمه الله .

وتلى رسائل ابن تيمية رسالة للغزالى كتبت بخط مختلف وهى رسالة المعارف العقلية للغزالى ، وضمت فى مجلد واحد إلى رسائل ابن تيمية السابقة .

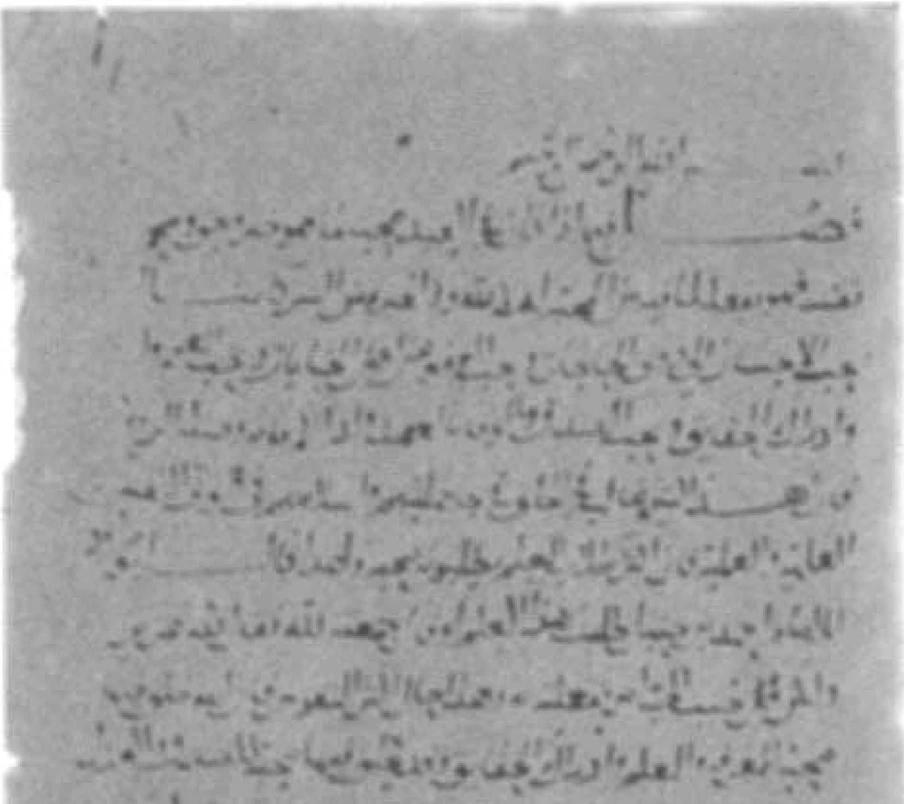
ولم ينص على اسم ناسخ هذه الرسائل ، ولكن ذكر فى الرسالة الأولى أنها : « ملك الفقير أحمد الباسطى بن عبد الباسط ثم ملكه عبد الرحمن أحمد خادم الإمامين الأعظمين » .

ولعل موضوع هذه الرسالة الصغيرة هو أجمل موضوع وأقربه إلى المناسبة التى ضمت هذه المجموعة من الأبحاث والمقالات ، أعنى مناسبة تكريم أخى وأستاذى الأستاذ محمود محمد شاكر بمناسبة بلوغه السبعين ، مد الله تعالى فى عمره ونفع بعلمه المسلمين .. اللهم آمين .

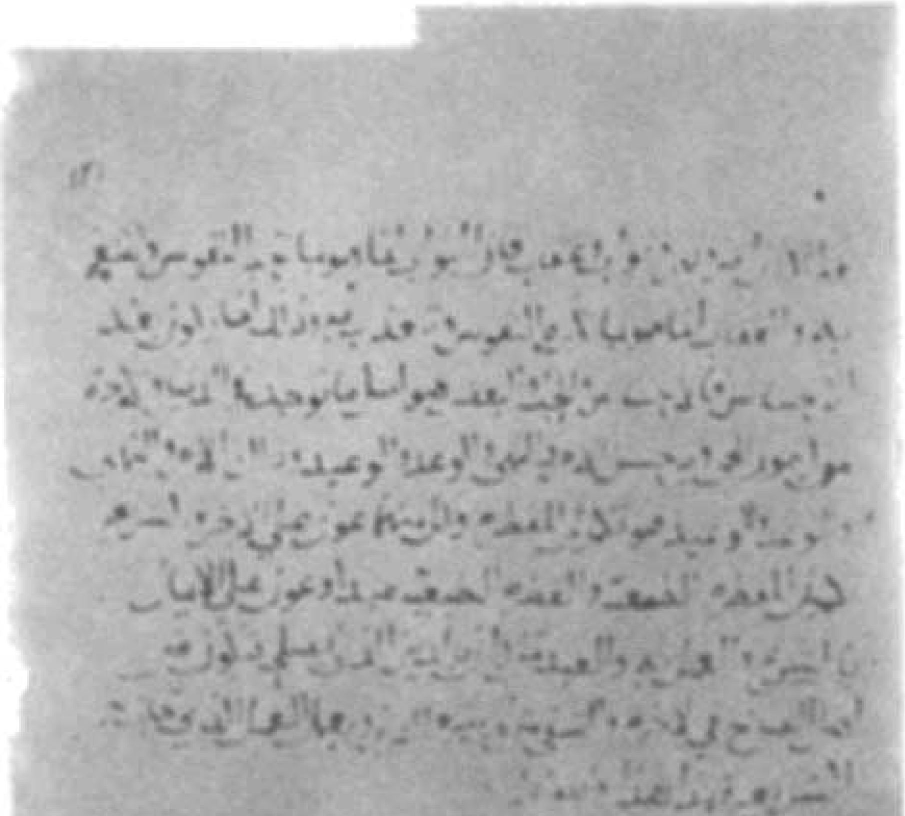
محمد رشاد سالم



الصفحة الأولى من الرسالة ص ١١٧



ظهر الصفحة الأولى ظ ١١٧



الصفحة الأخيرة من الرسالة ص ١٢١

/ مسألة فيما إذا كان [فى] العبد محبة ص ١١٧

بسم الله الرحمن الرحيم

* * *

/ بسم الله الرحمن الرحيم ظـ ١١٧

فصل

فيما إذا كان فى العبد محبة لما هو خير وحق ومحمود [فى][1] نفسه ، فهو يفعله لمافيه من المحبة له ، لا لله ، ولا لغيره من الشركاء ، مثل أن [2] يحب الإحسان إلى ذوى الحاجات ، ويحب العفو عن أهل الجنايات ، ويحب العلم والمعرفة [3] وإدراك الحقائق ، ويحب الصدق والوفاء بالعهد وأداء الأمانة وصلة الرحم ، فإن هذا كثير غالب فى الخلق فى جاهليتهم وإسلامهم ، فى قوتى النفس العلمية والعملية ، فإن أكثر طلاب العلم يطلبونه محبة ، ولهذا قال أبو داود للإمام أحمد بن حنبل : طلبتُ هذا العلمَ — أو قال — : جمعته لله ؟ ، فقال : لله عزيز ، ولكن حُبِّب إلىَّ أمر ففعلته .

وهذا حال أكثر النفوس ، فإن الله خلق فيها محبة للمعرفة والعلم وإدراك الحقائق ، وقد يخلق فيها محبة للصدق والعدل والوفاء بالعهد ، ويخلق فيها محبة للإحسان والرحمة للناس ، فهو يفعل هذه الأمور : لا يتقرب بها إلى أحد من الخلق ، ولايطلب مدح أحدٍ ولا خوفا من ذمِّه ، بل لأن هذه الإدراكات والحركات يتنعَّم بها الحىُّ ويلتذُّ بها ، ويجد بها فرحاً وسروراً ، كما يلتذ بمجرد سماع الأصوات الحسنة ، وبمجرد رؤية ، الأشياء البَهِجَة ، وبمجرد الرائحة الطيبة .

---

(١) فى الأصل طمست الحروف الأخيرة من السطر بحيث تقرأ : وحق ومحمو ، ولعل الصواب ماأثبته .

(٢) أن : مطموسة فى الأصل .

(٣) والمعرفة : مطموسة فى الأصل .

وكذلك يلتذ ويفرح ويتنعَّم بمعرفة نفسه للأشياء التى تُعرف بالباطن ، ويلتذ أيضا بشهود باطنه وإحساسه ، كما يلتذ بشهود ظاهره وإحساسه ، وكذلك يلتذ بما تعقله نفسه من الأمور الكلية
ص ١٠٨ / التى تعقلها ، وكذلك فى أفعاله وحركاته ، كما يلتذ بأكله وشربه ونكاحه ، وكما يلتذ برحمته وإحسانه إلى أهل الحاجات من أقاربه وغير أقاربه ، ويلتذ بالجود والإعطاء ، ويلتذ بالعفو عن المسيء إليه وترك معاقبة المسيء ، كما يُذكر عن المأمون أنه قال : لقد حُبِّب إلىَّ العفو حتى إنى أخاف ألا أثاب عليه .

فهذه مكارم الأخلاق التى تكون فى بنى آدم ، كما كانت تكون فى أهل البادية ، فهذا الحس وهذه الحركة الإرادية يتنعَّم به الحى وينتفع به ويلتذ فى الحال .

ولايُقال : إن فعل ذلك لغير غرض ولا لجلب منفعه أو دفع مضرة ، بل فيه جلب منفعه ودفع مضرة فى نفسه ، كما فى نفس الآكل والشارب يستجلب به منفعة الشبع ، ويستدفع به مضرة الجوع ، فهكذا سائر هذه الأمور يدفع بها عن نفسه مضرات ، ويستجلب لها بها لذات .

ولهذا يُقال : اشتفت نفسه ، وشفيت صدرى ، فيجد شفاءً فى صدره ، كما يجد شفاءً فى جسمه بزوال المرض وحصول العافية .

وهذه أمور محسوسة بالباطن والظاهر ، وهى التى أدرك حسنها من قال : إن العقل يُقبِّح ويُحسِّن ، ومن قال : إن العلم بحسنها لصفة قائمةٍ بها معقولةٍ : إما بالبديهة وإما بالنظر ، أو معلومة بالشرع .

ولقد صدق فى قوله : إن حسنها وقبحها لمعنى قام بها ، وصدق أن ذلك قد يُدْرَك بالعقل ، وقد يدرك بالشرع .

وقد غلط الأول فى نفيه [١] أن يكون ذلك لمافيه من جلب منفعة إلى العبد ودفع مضرة راجعة
ظ ١١٨ إلى نفسه ، وإن كان ذلك فى الدار الآخرة أيضا ، فإن / ذلك أمر محسوس .

والثانى [٢] غلط حيث اعتقد أن ذلك ليس لصفة فى الفعل ، وأن الحُسن والقُبح ليس إلا مجرد

---

[١] فى الأصل : فى نفسه ، ولعل الصواب ماأثبته . وابن تيمية يعقب هنا على الآراء المختلفة فى هذا الموضوع ، ولعله يقصد بالأول الكلام الذى سبق ذكره وفيه : « لايقال : إن فعل ذلك لغير غرض ولا لجلب منفعه أو دفع مضرة ... إلخ » .

[٢] الرأى الثانى الذى يشير إليه ابن تيمية هو رأى الأشاعرة فى مسألة الحسن والقبح .

إضافة الفعل إلى الأمر والنهى ، فأصاب بعض الإصابة فى كونه جعل ذلك من الملاءمة للطبع والمنافرة عنه ، ومن باب كمال المتصف بذلك ونقصه ، ولكن غلط فى ظنه أن الحُسن والقُبح العقليين صادرَيْن عن ذلك ، ولم يغلطا كل الغلط ، فإن الحُسن والقبح : الذى يُدرك بالحس وبالعقل وبالشرع ، وبالبصر والنظر والخبر ، بالمشهور الظاهر وبالباطن ، وبالمعقول القياسى وبالأمر الشرعى ، هو فى الأصل من جنس واحد ، فإن كلاً يُعْلَم بذلك ، يثبت به مالا يُعلم بالآخر ويثبت به .

طرق العلم الثلاثة

وهذه الطرق الثلاثة : السمع ، والبصر ، والعقل ، هى طرق العلم :

١ – البصر

فالبصر – وهو المشهود الباطن والظاهر – يدرك مافى هذه الحركات والإرادات من الملاءمة والمنافرة ، والمنفعة والمضرة العاجلة .

٢ – السمع

والسمع – وهو وحى الله وتنزيله – يخبر بما يقصُر الشهود عن إدراكه من منفعة ذلك ومضرته فى الدار الآخرة .

فتمام الدين بالفطرة وتقديرها ، لا بتحويلها وتغييرها ، فإن كل مولود يولد على الفطرة ، والله خلق عباده حُنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرَّمت عليهم ماأحل الله لهم ، وأمرتهم أن يشركوا به مالم ينزِّل به سلطانا . هكذا أخبرنا الله فيما روى عنه رسوله فى الحديث الصحيح الذى رواه مسلم[1] .

فهم بفطرتهم يحبون الله وحده ويحبون تناول مايحتاجون إليه من الطيِّبات ، والمحبة تتبع الشهود والإحساس ، فهذا الذى فى فطرهم من الحس والحركة إلى عبادة خالقهم مما يعينهم / عليها من طيبات الرزق ، هو وجه الحُسن الثابت بالأفعال الحسنة : مأمُورِها ومبَاحِها ، فإن ذلك كله حسن ، لما فيه من هذه الملاءمة المناسبة والمحبة التى فطروا عليها ، فما كان من ذلك مشهودا فى عالم الشهادة أدرك بالشهود والإحساس ، وماكان غيباً أُدرك بالسمع الذى جاء به المرسلون . ص ١١٩

---

(١) الحديث عن عياض بن حمار المجاشعى رضى الله عنه فى : مسلم ٤ / ٢١٩٧ – ٢١٩٨ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب الصفات التى يعرف بها فى الدنيا أهل الجنة وأهل النار) وأوله : ... أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم فى خطبته : ألا إن ربى أمرنى أن أعلمكم ماجهلتم ... وإنى خلقت عبادى حنفاء كلهم ، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ، وحرَّمت عليهم ماأحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا والحديث مع اختلاف فى اللفظ فى المسند =

٣ – العقل (القلب)

والقلب يعقل هذا المشهود وهذا المسموع ، فلابد من أن يعقل ماأمر الله به وأخبر ، كما لابد أن يعقل ماشهدنا وحسسنا ، فيعقل الشهادة والغيب ، بمعنى ضبط العلم بجريان ذلك على وجه كليٍّ ثابت فى النفس .

لكن زَعْم أولئك أن العقل يُدرك من حسن الفعل وقبحه مافيه ملاءَمة باطل[١] ، كما أن زعم أولئك أن الشرع يأتى بحسن أو قبح لا ملاءمة فيه باطل ، فأولئك إنما نقوا ذلك لأنهم أرادوا أن يثبتوا للرب من جنس ماعقلوه فى البشر ، وأنكروا الملاءمة فى حقه والمنافرة . وهؤلاء أرادوا أن يثبتوا شرعاً محضاً مبنياً على محض المشيئة ليس فيه ملاءمة ولا منافرةً ، وكلا الفريقين أنكر حقيقة محبة الله ورضاه للأفعال الحسنة ، وبغضه للمسيئين بها ، وهذا هو المعنى الذى يُعبِّرون عنه فى حقنا : الملاءمة والمنافرة ، وإنما أُتوا من جهة مافيهم من نوع تجهم[٢] .

ولهذا أنكر أولئك – مع إنكارهم لهذه الصفات – أنكروا القدر ، وهو عموم قدرته ومشيئته وخلقه ، وأنكر هؤلاء مافى الشريعة من المناسبات والمحاسن التى انطوى عليها الأمر والنهى ، وأنكروا أيضا مافى خلقه ومشيئته من الحكمة والرحمة .

= (ط . الحلبى) ١٦٢/٤ .

[١] يقصد ابن تيمية بذلك المعتزلة وأمثالهم ممن يقولون بأن العقل وحده – بدون الشرع – كاف فى إدراك الحسن والقبح ، وأن حكم العقل يغنى عن الشرع ، أو أن الشرع تابع فى حكمه لحكم العقل .

[٢] يقول ابن تيمية فى « فصل فى مسألة تحسين العقل وتقبيحه » (مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ٨ : ٤٣١ – ٤٣٦ ، طبع الرياض ١٣٨١) : « فالناس فى مسألة التحسين والتقبيح على ثلاثة أقوال : طرفان ووسط . الطرف الواحد : قول من يقول بالحسن والقبح ويجعل ذلك صفات ذاتية للفعل لازمة له ، ولا يجعل الشرع إلا كاشفا عن تلك الصفات ، لاسببا لشيء من الصفات ، فهذا قول المعتزلة ، وهو ضعيف . وإذا ضم إلى ذلك قياس الرب على خلقه ، فقيل : ماحسن من المخلوق حسن من الخالق ، وماقبح من المخلوق قبح من الخالق ترتب على ذلك أقوال القدرية الباطلة ، وماذكروه فى التجوير والتعديل ... وأما الطرف الآخر ... فهو قول من يقول : إن الأفعال لم تشتمل على صفات هى أحكام ، ولا على صفات هى علل للأحكام ، بل القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر لمحض الإرادة ، لا لحكمة ولا لرعاية مصلحة فى الخلق والأمر . ويقولون : إنه يجوز أن يأمر الله بالشرك بالله ، وينهى عن عبادته وحده ، ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش ، وينهى عن البر والتقوى ، والأحكام التى توصف بها الأحكام مجرد نسبة وإضافة فقط ، وليس المعروف فى نفسه معروفاً عندهم ولا المنكر فى نفسه منكرا عندهم ... ليس فى نفس الأمر عندهم لامعروف ولا منكر ولا طيب ولا خبيث ، إلا أن يعبر عن ذلك بما يلائم الطباع ، وذلك لايقتضى عندهم كون الرب يحب المعروف ويبغض المنكر ... وهذا خلاف المنصوص والمعقول ، وقد قال تعالى : (الله أعلم حيث يجعل رسالته) وعندهم تعلق الإرسال بالرسول كتعلق الخطاب بالأفعال ، لا يستلزم ثبوت صفة لا قبل التعلق ولابعده =

فهؤلاء أثبتوا القدرة والمشيئة والخلق ، ولكن قصَّروا فى إثبات الرحمة والحكمة والعدل ، وأولئك / أثبتوا شيئا من الحكمة والعدل ، ولكن قصَّروا فى ذلك أيضاً ، مع تقصيرهم فى القدرة والمشيئة والخلق ، وإن كان كل من الفريقين لاينكر أمر الشرع ونهيه . ظ ١١٩

لكن غلاة أولئك دفعوا بعقولهم كثيرا مما جاء به الشرع من الأمر والنهى ، وقالوا : هذا يخالف الحكمة المعقولة ، كما فعل إبليس وذووه . وغلاة هؤلاء دفعوا أيضا الأمر والنهى وقالوا : لو شاء الرحمن ماعبدناهم ، كما قال المشركون . وإبليس أغلظ كفرا ، ولهذا كانت بدعة أولئك أقرب إلى السنة والجماعة .

وهذه الأمور التى تحبها النفوس والقلوب بفطرتها هى المعروف ، والتى تبغضها هى المنكر ، فإن المعرفة هى إحساس مع محبة ، والإنكار إحساس مع بغضة . فأما ما لم يُحَسّ بحال فلا [1] يُعرف ولاينكر ، ومالا يُحب ولا يبغض بحال فلا يُعْرف ولا ينكر . وإذا حُدِّث الرجل بحديث فأنكره لجهله

= والفقهاء وجمهور المسلمين يقولون : الله حرم المحرمات فحرمت ، وأوجب الواجبات فوجبت ، فمعنا شيئان : إيجاب وتحريم ، وذلك كلام الله وخطابه . والثانى : وجوب وحرمة ، وذلك صفة للفعل . والله تعالى حكيم : علم بما تتضمنه الأحكام من المصالح ، فأمر ونهى لعلمه بما فى الأمر والنهى والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم ، وهو أثبت حكم الفعل ، وأما صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب .

وقد ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع :

أحدها : أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة ، ولو لم يرد الشرع بذلك ، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم ، والظلم يشتمل على فسادهم ، فهذا النوع هو حسن وقبيح ، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك ، لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن . لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبا فى الآخرة ، إذا لم يرد شرع بذلك . وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح فإنهم قالوا : إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة ، ولو لم يَبْعَث إليهم رسولا ، وهذا خلاف النص .

النوع الثانى : أن الشارع إذا أمر بشىء صار حسنا ، وإذا نهى عن شىء صار قبيحا ، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع .

والنوع الثالث : أن يأمر الشارع بشىء ليمتحن العبد : هل يطيعه أم يعصيه ؟ ولايكون المراد فعل المأمور به ، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه ، فلما أسلما وتله للجبين حصل المقصود ففداه بالذبح ... فالحكمة منشؤها من نفس الأمر ، لا من نفس المأمور به .

وهذا النوع والذى قبله لم يفهمه المعتزلة ، وزعمت أن الحسن والقبح لايكون إلا لما هو متصف بذلك ، بدون أمر الشارع .

والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان ، وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع .

وأما الحكماء والجمهور فاثبتوا الأقسام الثلاثة وهو الصواب .

(1) فى الأصل : ولا ، وهو تحريف .

فإنه أنكر مالا أحبه سمعُه ، وكذلك الحديث المنكر عند أهل الحديث هو مالم يسمعوه فيحبوه لصحته وصدقه ، فإذا سمعوه بذلك أنكروه بعد إحساسه .

والمقصود هنا أن محبة هذه الأمور الحسنة ليس مذموماً بل محموداً ، ومن فعل هذه الأمور لأجل هذه المحبة لم يكن مذموماً ولا معاقباً ، ولايُقال إن هذا عمله لغير الله ، فيكون بمنزلة المرائى والمشرك ، فذاك هو الشرك المذموم . وأما من فعلها لمجرد المحبة الفطرية فليس بمشرك ولا هو أيضا متقربا
بها إلى الله ، حتى يستحق عليها ثواب من عمل لله وعبده ، بل قد يثيبه عليها / بأنواع من الثواب : إما ص ١٢٠
بزيادة فيها فى أمثالها ، فيتنعَّم بذلك فى الدنيا ، ولهذا كان الكافر يُجزى على حسناته فى الدنيا وإن لم يتقرب بها إلى الله ، ولو كان فِعْلُ كل حَسَنٍ إذا لم يُفعل لله مذموماً يستحق به صاحبه العقاب لما أُطعم الكافر بحسناته فى الدنيا إذا كانت تكون سيئاتٍ لا حسنات ، وإذا كان قد يتنعّم بها فى الدنيا ويُطعم بها فى الدنيا ، فقد يكون من فوائد هذه الحسنات ونتيجتها وثوابها فى الدنيا أن يهديه الله إلى أن يتقرب بها إليه ، فيكون له عليها أعظم الثواب فى الآخرة .

وهذا معنى قول بعض السلف : طلبنا العلم لغير الله فأبى [١] أن يكون إلا لله . وقول الآخر لما قيل له : إنهم يطلبون الحديث بغير نيَّة ، فقال : طلبهم له نيَّة ، يعنى نفس طلبه حسن ينفعهم . وهذا قيل فى العلم لخصوصيته ، لأن العلم هو الدليل المرشد ، فإذا طلبه بالمحبة وحصَّله عرَّفه الإخلاص لله والعمل له .

ولهذا قال من قال : هو من النظر الأول الذى هو مُقدمة العِرفان ، فإن القصد والنية مشروط بمعرفة المقصود المنوى به ، فإذا لم يعرفه بعدُ كيف يتقرب إليه ؟ فإذا نظر بمحبة أو غيرها فعلم المعبود المقصود صح حينئذ أن يعبده ويقصده . وكذلك الإخلاص كيف يخلص من لم يعرف الإخلاص ؟ فلو كان طلب علم الإخلاص لايكون إلا بالإخلاص لزم الدَّوْر ، فإن العلم هو قبل القصد والإرادة من إخلاص وغيره ، ولا تقع الإرادة والقصد حتى يحصل العلم .

وعلى هذا فماذكره الإمام أحمد عن نفسه / هو حسن ، وهو حال النفوس المحمودة المستقيم ظ ١٢٠

---

[١] فى الأصل : فأبا .

حالها . ومن هذا قول خديجة رضى الله عنها للنبى ﷺ : إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتقرى الضيف وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتعين على نوائب الحق . فهذه الأمور كان يفعلها محبة لها خُلق على ذلك وفُطر عليه ، فعلمت أن النفوس المطبوعة على محبة الأمور المحمودة وفعلها لايوقعها الله فيما يضاد ذلك من الأمور المذمومة ، لما قال لها : قد خشيتُ على نفسى . قالت : كلا والله لا يخزيك الله أبداً .. الحديث وهو فى الصحيحين[١] .

وقد تنازع الناس فى النبوة : هل هى مجرد إنباء الله لعبده ، أو هى راجعة إلى صفات كمالٍ فيه ؟ كما تنازعوا فى النبوة : هل هى مجرَّد تعلق خطاب الشارع ، أو هى راجعة إلى صفات يتميز بها ، ولابد من خطاب إلهى أو إنباء ؟[٢] ولهذا كانت النبوة أجزاءً ، كما قال النبى ﷺ : الهدى الصالح والسمت الصالح والاقتصاد جزء من خمسة وعشرين جُزءًا من النبوة - رواه أهل السنن[٣] ، فهذا فى العمل . وقال فى العلم : الرؤيا الصالحة جزءٌ من ستة وأربعين جزءا من النبوة[٤] . وقال : ثلاث من أخلاق المرسلين[٥] .

---

[١] الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى عدة مواضع فى صحيح البخارى .

انظر مثلا فتح البارى (ط . السلفية) ١ / ٢٢ حديث رقم ٣ (كتاب بدء الوحى ، الباب الثالث) ، ٨ / ٧١٥ حديث رقم ٤٩٥٣ (كتاب التفسير ، سورة إقرأ) .

وهو فى صحيح مسلم عن عائشة رضى الله عنها أيضا (بشرح النووى) ٢ : ١٩٧ - ٢٠٥ (كتاب الإيمان ، باب بدء الوحى) .

وفى المسند (ط . الحلبى) ٦ / ٢٢٣ ، ٢٣٢ ، ٢٣٢ - ٢٣٣ .

[٢] فى الأصل : بناء ، ولعل الصواب ماأثبته .

[٣] الحديث عن ابن عباس رضى الله عنهما فى : سنن أبى داود (بتحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد) ٣٤٣/٤ (كتاب الأدب ، باب فى الوقار) وأوله : إن الهدى الصالح ... إلخ

وجاء الحديث فى المسند (ط . المعارف) ٤ / ٢٤٤ - ٢٤٥ (رقم ٢٦٩٨ ، ٢٦٩٩) .

[٤] الحديث عن عبادة بن الصامت وأبى هريرة وأنس وأبى سعيد الخدرى رضى الله عنهم فى :

فتح البارى ١٢ / ٣٧٣ رقم ٦٩٨٨ ، ٦٩٨٩ (كتاب التعبير ، باب الرؤيا الصالحة جزء من ستة ...) ، ١٢ / ٤٠٤ رقم ٧٠١٧ (كتاب التعبير ، باب القيد فى المنام)

صحيح مسلم (بتحقيق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى) ٤ / ١٧٧٤ رقم ٢٦٦٣ ، ٢٦٦٤ (كتاب الرؤيا ، الأحاديث من ٦ - ٨) .

سنن أبى داود ٤ / ٤١٦ (كتاب الأدب ، باب ماجاء فى الرؤيا) .

سنن الترمذى (نشر الأستاذ عبد الرحمن محمد عثمان) ٣ / ٣٦٣ (كتاب أبواب الرؤيا ، باب أن رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين ...) ، ٣ / ٣٦٦ (كتاب أبواب الرؤيا ، باب ماجاء فى تعبير الرؤيا) وهذا الحديث عن أبى رزين العقيلى رضى الله عنه . وجاء الحديث فى المسند وفى سنن ابن ماجة .

[٥] فى الأصل : ثلث من أخلاق المرسلين ، وبعد هذه العبارة بياض بمقدار عشر كلمات تقريبا ، ولم أجد هذا =

وهذا الحب والإحساس الذى خلقه الله فى النفوس هو الأصل فى كل حُسن وقُبح ، وكل حميد وذم ، فإنه لولا الإحساس الذى يُعتد به فى حب حبيب وبغض بغيض لما وجدت حركة إرادية أصلاً تحرك شيئا [١] من الحيوان باختياره ، / ولما كان أمر ونهى وثواب وعقاب ، فإن الثواب إنما هو بما ص ١٢١
تحبه النفوس وتتنعم به ، والعقاب إنما هو بما تكره النفوس وتتعذب به ، وذلك إنما يكون بَعْد الإحساس ، فالإحساس والحب والبغض هو أصل مايوجد فى الدنيا والآخرة من أمور الحى ، وبه حَسُنَ الأمر والنهى والوعد والوعيد . وذاك الأمر والنهى والوعد والوعيد هو تكميل للفطرة ، وكل منهما عون على الآخر ، فالشريعة تكميل للفطرة الطبيعية ، والفطرة الطبيعية مبدأ وعون على الإيمان بالشرع والعمل به ، والعبد من دان بالدين الذى يصلحه فيكون من أهل [العمل] الصالح[٢] فى الآخرة ، والشقىّ من لم يتبع الدين ويعمل العمل الذى جاءت به الشريعة ، فهذا هذا ، والله أعلم .

= الحديث ولكنى وجدت حديثا بمعناه ذكره السيوطى فى « الجامع الكبير » ونصه : « ثلاث من أخلاق النبوة : تعجيل الإفطار ، وتأخير السحور ، ووضع اليمين على الشمال فى الصلاة » . ثم قال السيوطى : (طب = الطبرانى فى المعجم الكبير ، عن أبى الدرداء) .

(١) فى الأصل : شيء . وهو خطأ .

(٢) فى الأصل من أهل الصالح ، ولعل الصواب ما أثبته .

الأستاذ محمود محمد شاكر، كيف عرفته

الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة
الأستاذ بكلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الرياض

كنّا – ونحن طلّاب بالدراسات العليا – نتردّد على منزل شيخنا الأستاذ الشيخ محمد نور الحسن، رحمه الله، بمصر الجديدة، وهناك رأينا الأستاذ محمود شاكر؛ إذ كان يُكثر من زيارة شيخنا، لصداقة قديمة نبتت جذورُها فى حياة المغفور له والده الشيخ محمد شاكر.

عرفنا الأستاذ محمود على البعد إلى أن قاربنا نهاية الدراسات العليا واجتمعنا فى منزل شيخنا لقراءة درس (التعيين) سنة ١٩٤٠ م ومعنا آنذاك أربعة من كبار شيوخنا، وكان موضوع درس (التعيين) توابع المنادى، ثمّ فاجأنا الأستاذ محمود بزيارته، ونحن نقرأ: (يازيدُ عائذَ الكلب) فسألنا: أعائد الكلب بالدال أم أعائذ الكلب بالذال؟ فقلنا: الذى فى كتابنا عائدُ الكلب، بالدال، فأجاب على الفور: عائد الكلب جماعة، منهم فلان، وفلان .... وسمِّى عائدَ الكلب لقوله:

مالى مَرِضتُ فلم يَعُدْنى عائِدٌ   منكمْ ويَمْرَضُ كَلْبُكُم فأَعودُ

وعائذ الكلب، بالذال جماعة ... ثمّ تركنا واتّجه إلى مكتبة الشيخ نور. حينئذ علت وجوهَنا الدهشة، وتملّكنا البهْرُ من روعة هذه المفاجأة، وملأ نفوسنا الإعجابُ به، والإكبار له، ثمّ قطع بعضُ شيوخنا الصمتَ الذى لفّنا بقوله: خيرُ الفقه ماحُوضِرَ به.

* * *

بقيت – مع البعد – على إعجابى بالأستاذ محمود، حتىّ قُدّر لى الاجتماع به والتعرّف عليه.

بدأت أنشر (المقتضب) عن طريق المجلس الأعلى للشئون الإسلامية وكان بعضُ موظفى المجلس ممنّ أُنِيطَ بهم تصحيحُ تجارب الطباعة يتردّد على ندوة الأستاذ محمود شاكر، وكان يحمل معه بعضَ أوراق من مقدّمة (المقتضب) قرأها الأستاذ محمود، ثمّ طلب من حاملها أن يجتمع بى ويتعرّف علىّ، فذهبت لزيارته، وانعقدت الصلةُ بينى وبينه، ومازادها مرورُ الأيّام إلاّ إحكاما وتوثيقا.

وعلم الله ماذهبت لزيارته فى يوم ما إلاّوجدت منزله حافلا بكثير من أهل الفضل ورجال الأدب من مصر ومن البلاد العربية ، وقلّما رأيت كتابا أدبيّا أو ديوان شعر حقّقه بعض الأدباء فى البلاد العربية إلاّ وجدت الإشادة بفضل الأستاذ محمود وتوجيهاته ومأأفادوه من نوادر مكتبته .

وإذا جاز لى الحديثُ عن الأستاذ محمود شاكر فلن أتحدّث إلاّ عمّا شاهدته وعاينته من مواهبه :

إذا استعرضنا جماهير علمائنا وأدبائنا منذ قرن من الزمان وجدناهم صنفين :

١ – فريق يُحسن كتابة المقال الأدبىّ ، ثم يَقْصُر باعُه فى مجال تحقيق النصوص ، وإحياء التراث .

٢ – فريق برع فى تحقيق النصوص ، ولكنّه يقَصِّر إذا حاول كتابة المقال الأدبى ، والتحليل الأدبىّ .

تلك موهبتان مااجتمعتا لأحد – فيما أعلم – إلاّ للأستاذ محمود شاكر ، لقد أجاد الأستاذ محمود كلَّ الإجادة فيما عرض له من إحياء التراث وتحقيق النصوص ، وظفر بإعجاب جميع الناس فيما أخرجه وحقَّقَه ومازلت أذكر كيف كان صديقى المغفور له الشيخ محمد حسين الذهبى – وهو المتخصّص فى علمى التفسير والحديث والحجّة فيهما – يكثر من الثناء على تحقيق الأستاذ محمود لتفسير الطبرى .

أما كتابة الأستاذ محمود الأدبية فقد بلغت غاية الروعة فى الصياغة وعمق التحليل ، ولايكاد يخلو مقال له من أساليب مبتكرة هو أبو عُذْرِها وناظم شملها .

* * *

كلّ مأأطلبه من أصدقائه وتلامذته وخُلَصائه أن يحثّوه على نشر ماحفلت به مكتبته من الذخائر والأعلاق ، وأن يُتبع دراستَه لأبى الطيب وأبى العلاء بدراسات لغيرهما .

منذ خمسة عشر عاما رأيت بمكتبته مصوّرتين لكتاب (التعازى والمراثى) لأبى العبّاس المبرّد ، فقلت له : كلُّ ماوصلنا من آثار المبرّد قد طبع ، ولم يبق إلاّ هذا الكتاب ، ولا أحد يُحسن تحقيقه سواك . فوعدنى بنشره ، ولم يظهر للآن ، ونريد من الأستاذ محمود أن يَنْهج معنا نهجاً جديداً ، فيعاهدنا ويعاقدنا على أن يُتبع وعدَه بالإنجاز ، وأن يعثر قولُه بنَعاله ، فيكون كما قال الشاعر :

وتراه يُتْبِعُ وعدَه بنجازِهِ   فيكادُ يَعْثُر قولُه بنَعَالِه

نسأل الله تعالى أن يمدّ فى عمره ، ويبارك فى حياته حتى يتنوّع إنتاجه فيزداد النفع به . حفظه الله وأطال بقاءه .

القوس العذراء - رؤية فى الإبداع الفنى

الدكتور محمد مصطفى هدّارة
عميد كلية الآداب
جامعة الاسكندرية

ماهِيَ قَوْسٌ فى يَدىْ نَابِلٍ   وإنَّما أَلْوَاحُ سِحْرٍ نَزَلْ

* * *

فى تراثنا الشعرى كنوزٌ من روائع القصائد التى تمتاز بالحس الإنسانى المرهف ، والتحليل الدقيق للنفس البشرية ، والتعبير الفنى الذى يسمو بالفكر والوجدان إلى سموات الخيال ، والجمال والإبداع ، بيد أن هذه الكنوز لا يُفضُّ أغلاقها إلا ذومُنَّة ودأب ودربة ، كالغائص على الدر فى بحر لُجِّى ، إو كالنابش فى الأعماق عن معدن كريم .

ومذ جلست من أستاذنا محمود شاكر مجلس المستفيد ، كان يعمر سمعى ووجدانى شعر نابع من كهوف الزمن ، خلده صدق التعبير وجمال البيان وروعة الإحساس ، وكثيرا ماكان هذا الشعر ينفذ إلى مسامعى لأول مرة ، وكأنى ماقضيت زهرة العمر منكبا على الشعر القديم أشبعه درسا وتمحيصا ، ويشبعنى متعة وفكرا ، ولكن قدرة محمود شاكر على الوصول إلى ضوال الشعر أعلى من كل قدرة عرفناها فى جيله وفى جيلنا ومن تلانا .

ولم يكن الوصول إلى ضوال الشعر غاية فى ذاتها ، بل كانت القدرة العالية التى أشرت إليها آنفا تكمن فى اللمحة الفنية المتذوقة ، وبراعة التمثل ودقة الفهم ، حتى لتجيش المعانى فى صدر محمود شاكر ، ويتدفق بيانه بتحليلها ، فإذا بها أوسع مدى من خاطر الشاعر ، وأشد نفاذا فى عمقها من فكر صاحبها .

وحين يعبر دارس الأدب العربى بشعر معقل بن ضرار الملقب بالشمَّاخ يجد عنتا شديدا فى فهمه ، بله تذوقه . فألفاظه خشنة وعرة جافية ، تحس فيها قسوة الصحراء بصخورها ورمالها ولهيبها .

وقد صدق محمد بن سلاَّم الجُمَحِيّ حين قال عنه (كان شديد متون الشعر ، أشد أسر كلام من لبيد ، وفيه كزازة) ، فإذا عبر الدارس هذه الهضاب من المشقة لينفذ إلى المضمون ، ويرى ماعند الشاعر من فكر وفن ، وجده مستغرقا فى بيئته البدوية لايكاد يريم ، ولايكاد يرى غير حيوانها ، أليفا كان أو وحشيا ، بل جل شعره فى حمر الوحش خاصة ، حتى قال فيه الوليد بن عبد الملك حين أنشد شيئا من شعره فى صفة الحمير (ما أوصفه لها ، إنى لأحسب أن أحد أبويه كان حمارا) .

ولكن كل هذه العقبات التى قد تصرف الدارس عن شعر الشماخ ، لم تكن تمثل عند محمود شاكر غير حاجز وهمى ، يتخطاه بعينه البصيرة النافذة ليرى مادونه مما تجيش به نفس الشاعر من أحاسيس إنسانية ، غير منتزع من بيئته وخيالاته ورؤاه .

ولم يقف محمود عند هذا المطلع التقليدى الذى بدأ به الشماخ إحدى قصائده الخشنة التى بناها على روىّ صعب ، وهو حرف الزاى الذى يعجز عالم اللغة عن عد قواف معدودات منه :

عفا بَطْنُ قَوٍّ مِنْ سُلَيْمى فَعَالِزُ فَذَاتُ الغَضَا فالمُشْرِفَاتُ النَّواشِزُ

ولم يقف أيضا عند وصف الشماخ لراحلته ، فقد رأى بدقة إحساسه أن الشاعر لم يرتفع كثيرا عن غيره فى هذا الوصف ، ولكنه أتى عند وصف الشاعر لقوسه ، وعاش بوجدانه الحى ، وتغلغل فى أعماق نفسه ، فانفتحت له عوالم من السحر الأخاذ والإمتاع السامى . إن الشماخ يحكى فى ثلاثة وعشرين بيتا من قصيدته التى أشرت إليها ، ويبلغ عدد أبياتها ستة وخمسين ، قصة ساذجة فى مظهرها ، قصة قواس صنع قوسا فأتقن صنعها ، حتى إن رميتها لاتخيب ، والسهم المنطلق منها لايضل الطريق إلى هدفه ، ثم اضطره فقره وحاجته إلى المال أن يبيع هذه القوس التى سواها بيديه . هذه القصة الساذجة فى مظهرها التى تضمنتها قصيدة الشماخ ، واستوعبها فكر محمود شاكر عالم الشعر فأعاد ترتيب أبياتها مخالفا رواية الديوان والمصادر الأخرى التى أوردت القصيدة ، وأعتقد أن الشماخ قد سرته هذه المخالفة لأنها – فى رأيى – ضاهت الأصل الذى كتبه ، ثم استوعب القصة وجدان محمود شاكر الفنان المتذوق زى الإحساس الرهيف ، فإذا بالقصة الساذجة تصبح عملا فنيا ناضجا متكامل البناء ، عميق الغور ، ينبنى على أبيات الشماخ ولكنه يشمخ عليها بدقة التحليل والغوص فى أعماق النفس الإنسانية ، وروعة الخيال الذى سد مافى القصة الأصلية من فجوات ، حتى سواها رؤية جديدة فى الإبداع الفنى اسمها القوس العذراء .

وقد عرفت الآداب العالمية هذا النوع من الاستيحاء فى عصور مختلفة ، فكثيرا ماتحولت القصة الشعبية إلى قصيدة غنائية أو مسرحية ، أو ملحمة . وتحولت القصيدة الغنائية إلى مسرحية ، وتحولت المسرحية إلى قصة ، ولكن أدبنا العربى لم يعرف هذا النوع من الاستيحاء ، لأن الشعراء لم يعرفوا إلا النوع الغنائى ، ولأن فنون النثر كانت محدودة ، ولأن الفصل بينها وبين الشعر كان حادا فى معظم الأحيان . وحين نطالع (القوس العذراء) نحس إحساسا قويا بأنها قصيدة قصصية تحكى حدثا وتتضمن مقدمة تهيىء الأذهان لهذا الحدث ، وتتابع الشخصية الرئيسية فى القصة وهى القوس نفسها ، فتحكى ماحدث لها من تطور وتغير ووقائع مرتبطة بحياة صاحبها . وهذه التغيرات أخذت تتعقد شيئا فشيئا حتى وصلت إلى الذروة ، ثم كان الحل بعد ذلك للعقدة التى تجمعت فيها خيوط الحدث . وفى القصيدة القصصية عادة عناصر كثيرة يقوم عليها الفن المسرحى ، وسنجد هذه العناصر متمثلة فى القوس العذراء ، الأمر الذى يؤكد أن هذه القصيدة القصصية النادرة فى أدبنا المعاصر رؤية جديدة فى الإبداع الفنى بكل المقاييس الإنسانية والعالمية .

ومثلما تبدأ القصيدة القصصية بتمهيد يلقى الضوء على الحدث الذى تتناوله ، وهذا التمهيد تشاركها فيه المسرحية ، فكان المنشدون فى المسرحيات اليونانية القديمة يمهدون لأحداثها بمقدمة توضيحية كذلك فعل محمود شاكر منذ بدأ قصيدته بطرح هذا السؤال (وما عامر وقوسه ؟) ويجيب عن هذا السؤال بأن الشماخ سوف ينبئك أيها القارىء بقصة القواس البائس وقوسه ، وهو هنا يلفت النظر إلى أمرين : الأول : مصدر استيحائه القصة وهى قصيدة الشماخ ، والثانى : أن بطلى القصة القواس وقوسه . ولكنه لايلبث أن يبدأ من البيت الثانى الحديث عن القوس . بحيث تتضح صورتها الحقيقية فى عين القارىء بوصفها الشخصية المحورية التى سوف تدور حولها الأحداث ، وما القواس إلا شخصية ثانوية بجانبها .

إن القوس كانت غصنا ممنعا فى شجر كثيف ، استطاع القواس أن يلمحه ويدرك بخبرته قيمته ، فخاض الغمرات حتى استطاع الوصول إليه وقطعه عن أصله ، وشذبه ، وعرضه لضوء الشمس عامين حتى يجف . وهنا يحلق خيال الشاعر الفنان ، فلا يرى فى الغصن إلا قوسا باعتبار ما سيكون ، فينسى القارىء الأصل تماما ، ولا يبقى أمامه إلا القوس وقد خلع عليها الشاعر كل صفات

الأنثى ليجسدها بشرا سويا : يحس ويتألم ، ويعشق ويتدلل . لقد كان القواس لا يصبر على فراقها لحظة واحدة ، حتى فى فترة إعدادها ، كان يناجيها وتناجيه ، وتئن فى يده وتتدلل ، وهو يسويها ويتمنى طاعتها واستجابتها له .

فإذا تم له ما أراد ، ووضع السهم فى حشاها أنّت وهو ينطلق ، وصاحبها سعيد بأنينها ، والوحش قد ريع من رميتها ، والقواس قد اطمأن إلى صنع يديه ، كالمثال الذى يبدع تمثالا فيتعبده . ويكشف الشاعر عن هذه العلاقة الوثيقة التى نشأت بين القواس وقوسه ، علاقة الحب الذى لايصبر على فراق ، والوله الذى يجعل العاشق يضع معشوقته فى حرز أمين ، فالقواس يخشى على قوسه الأذى ، ولم يتردد – وهو الفقير البائس – فى أن يكسوها حريرا ، وأن يزدهيه الفخر بها فيحملها معه فى موسم الحج . وهناك لمحتها عين خبير بالأقواس ، فانقض عليها كالصقر حين يلمح فريسته ، وأخذ يتحسسها فى لهفة ويطلب إلى صاحبها أن يبيعه إياها بالتبر والفضة والحرير وبالثياب الغالية وبجلد الماعز المدبوغ . ورفض صاحبها أن يفارقها ، يفارق معشوقته ، وزين له الناس هذا البيع وماسوف يجنيه منه ، وذكروه فاقته وحاجته ، حتى قضوا على تردده فأسلمها للمشترى . وما لبث أن عصفت به رياح الندم فبكى قوسه ماشاء له البكاء ، بكى المعشوقة التى صاحبته وأغنته ، بكى صنع يديه الذى أبدعه فعشقه وتعبده .

وهكذا ألقت هذه المقدمة الأضواء على الحدث وتطوره ، وعلى الشخصية المحورية الحقيقية فيه وهى القوس ، والشخصية الثانوية وهو صاحبها ، وأبانت كيف تطورت العلاقة بينهما منذ التقيا حتى حدثت مأساة الفراق بين العاشقين .

وقد أجاد محمود شاكر فى كتابة هذه المقدمة المضيئة ، لا من حيث دلالتها على القصة وتطور الأحداث فيها فحسب ، بل من حيث بناؤها الفنى الذى أعطى لدلالتها الموضوعية قوة وعمقا ، فقد جاءت المقدمة فى مجزوء الرمل ، وهو يتحول فى يد الفنان إلى إيقاع هادئ زاخر بالنغم والحيوية ، وجاءت قافيته مطلقة لتتمم له حلاوة النغم وامتداد الصوت وعمقه وبيان تتابع الحكاية .

وتواؤم المضمون مع الشكل فى ائتلاف رائع يدلنا عليه حينا هذه الاستفهامات الكثيرة التى طرحها الشاعر ، كما يطرح القاص خيوط الحدث ليتولى متابعتها بعد ذلك ، يقول الشاعر :

أيْن كانَتْ فى ضَمِير الغَيْبِ منْ غِيلٍ نَمَاهَا ؟
كَيْفَ شَقَّتْ عَيْنُهُ الحُجْبَ إليها فَاجْتَبَاهَا ؟
كَيْفَ يَنْغَلُّ إليها فى حَشَا عِيصٍ وَقَاهَا ؟
كَيْفَ أنْحَى نَحْوَها مِبْرَاتَهُ حتى اخْتَلاَهَا ؟
كَيْفَ قَرَّتْ فى يَدَيْهِ ، واطمأنَّت لِفَتَاهَا ؟
كَيْفَ يَسْتَوْدِعُها الشَّمْسَ عَامَيْن .. تَرَاهُ ويَرَاهَا ؟
كيف ذَاقَ البُؤْس .. حَتَّى شَرِبَتْ مَاءَ لِحَاها ؟

ويستمر الشاعر فى هذه التساؤلات حتى بلغت عدتها أربعة وعشرين ، الأمر الذى كشف بوضوح طبيعة هذه المقدمة التوضيحية .

وسيتبين لنا هذا التلاؤم بين المضمون والشكل إذا نظرنا فى هذا التكرار الفنى الدقيق كما فى قوله :

كَيْفَ سوَّاهَا .. وسوَّاهَا .. وسوَّاهَا فقامَت .. فقضاهَا ؟

إن تكرار الفعل (سواها) هنا ثلاث مرات قد أوجز لنا قصة طويلة من المعاناة ، منذ أخذ القواس فرع الضال ليجعل منه قوسا .

وكما نرى فى تكراره لفظ (الشيخ) مرتين واستخدام البدل (أخاك) لتصوير إلحاح الناس على القواس فى بيع قوسه :

بَايِع الشَّيْخَ ! أخَاكَ الشَّيْخَ ! .. قدْ نِلْتَ رِضَاهَا

ويستبين لنا هذا التلاؤم أيضا بين الشكل والمضمون فى براعة استخدام الألفاظ ذات الدلالة الموحية بالمعانى الكثيرة . التى تتآلف لتكون نظاما موسيقيا يشيع الحياة فى الأبيات قد يرده البلاغيون أحيانا إلى الترادف ، وأحيانا أخرى إلى الجناس ، وحسن التقسيم ، والترصيع ، ورد الأعجاز على الصدور ، وما شاكل ذلك من مصطلحات لا قيمة لها فى ذاتها ، ولكن فى إحداثها هذه الموسيقى الداخلية التى تصاحب حكاية الحدث وتهيىء لتطوره وتنبىء عن عمق مضمونه وموقعه النفسى الدقيق فى وجدان الشاعر .

انظر هذه الأسراب من الموسيقى الأخاذة :

كَيْفَ نَاجَتْهُ وناجاها ... فلانَتْ ... فَلَواهَا ؟
كيف سَوَّاهَا وسوَّاهَا وسوَّاهَا فقَامَت فقَضَاهَا ؟
كيف أعْطَتْهُ من اللِّين إذا ذَاقَ هَوَاهَا ؟
أيُّ ثَكْلىَ أعْوَلَت إذْ فَارَقَ السَّهْمُ حَشَاهَا ؟
كَيْفَ يُرْضِيهِ شَجَاهَا ؟ كَيْفَ يُصْغِى لبُكَاهَا ؟
كَيْفَ رِيعَ الوَحْشُ مِنْ هَاتِفِ سَهْمٍ إذْ رَمَاهَا ؟
كَيْفَ يَخْشَى طارقاً ، فى لَيلةٍ يَهْمِى نَدَاهَا ؟
كَيْفَ ردّاها حَرِيرَ البَزِّ حِرْصاً وكَسَاهَا ؟
كَيْفَ هَزَّتْهُ فَتَاهَا ؟ وتَعَالَى وتَبَاهَى ؟

وظهر فى هذه المقدمة التمهيدية عنصران أساسيان اعتمد عليهما فن محمود شاكر فى قصيدته القصصية : الأول عنصر الحوار ، وهو ركن مهم فى الفن القصصى استخدمه الشاعر ببراعة ليحكى عن طريقه بعض أجزاء الحدث .

والعنصر الثانى التحليل النفسى الذى يسبر أغوار النفس ويتعمق فى رصد مشاعرها وخطراتها .

وتختلف موسيقى الحوار باختلاف المواقف النفسية التى يجرى فيها ، فنحس الرغبة العارمة فى لهجة المشترى حين وقع فى غرام القوس :

قال : سبحان الذى سَوَّى !! وأفْدِى مَنْ بَراهَا
أنت .. !! بِعْنِيها ..

وحين يحس التردد فى نبرة القواس يزين له بيعها بشتى الإغراءات التى تتلاحق فى خيط واحد:

قال : بالتِّبْرِ وبالفِضَّة ، بالخَزِّ وما شِئْتَ سواها
بثيابِ الخال بالعَصْب المَوَشَّى أتَراها ؟
وأديمِ الماعِز المَقْرُوظِ أربى منْ شَرَاها

ويثور التردد مرة أخرى فى نفس القواس ويزداد الشارى إمعانا فى حضه على البيع :

كيف قَالَ الشيخُ ؟ كَلاَّ إنها بَعْضِىَ ، والمالُ ؟ بَلِ المالُ فَداها
إنها الفاقَةُ والبؤس ! نَعَمْ ! هذا غِنًى ! كَلاَّ وشاها
بَلْ كَفَانى فَاقَةً .. لا ! كيف أنْسَاها ؟ وأنَّى ؟ وهَواهَا

وهكذا أدَّت المقدمة دورها كاملا فى إلقاء الضوء على الحدث ، ورسم ملامح تطوره ، وتحديد شخصياته . وجاء دور القصة التى تحكى تفصيلا الجزئيات الدقيقة ، وتسجل الخطرات النفسية وتحلل مراحل الحدث وتطوره منذ البداية حتى ختام المأساة .

وقد شاركت قافية اللام المقيدة التى بنيت عليها القصيدة القصصية فى إحساس القارىء بالنهاية الحزينة ، واتسع بحر القصيدة المتقارب لتحليل العواطف والأحداث فى ارتفاعها وانخفاضها ، وعنفها وهدوئها .

وقد بدأ محمود شاكر قصته بالحديث عن الشماخ نفسه الذى استوحى قصته ، فوصف كيف أحكم شعره فى حمر الوحش ، واستطاع التعبير عن مكنوناتها ، ثم قدم لنا صورة رائعة لحمر الوحش حين وردت الماء لتشرب ففزعت وهربت بعد أن أحست بالصائدين يكمنون لها .

وهذه الأبيات فى صدر القصيدة القصصية كانت بمثابة وصف مسرح الأحداث وتهيئة الجو الذى سوف تجرى فيه . وكان الحديث عن الصائدين الذين يكمنون بالموت لحمر الوحش إشارة البدء للقصة ، فأخو الخضر الذى تحدث عنه الشماخ من بين هؤلاء الصائدين الذين تتعلق حياتهم بالقوس ، تلك التى تنطلق منها السهام فتردى الصيد الذى يغنيهم من فاقة ، ويجنبهم العوز والحاجة :

يسَابِقُ مُسْتَنْهَضَات الفِرارِ فيقتلُهُا قبل أن تَنْتَقِل
فيُدْرِكُها الموتُ مغروسةً قوائمُها فى الثَّرَى لم تَزُل
وعرَّفَها أنَّهُنَّ السِّهامُ زُرْقٌ تلألأُ أو تَشْتَعِل
وصفراءُ فاقعةٌ أَذْكَرَت مصارِعَ آبائِهِنَّ الأُوَلْ
سِهامٌ ترى مَقْتَلَ الحائِمَات وقوسٌ تُطِلّ بحَتْفٍ أَظَلّ

إن حياة الصائد معلقة بقوسه ، فعلى قدر لينها ومرونتها وعنفوانها تكون قوة انطلاق السهم ودقة إصابته لرميته . واستجابة القوس للصائد لاتغنيه فحسب بما تكسب له من صيد ، بل تحمى وجوده من وحش يهاجمه ، ولهذا لا ينفصل الصائد عن قوسه ، فهو دائما مشدود إليها ، وهى دائما مشدودة إليه يتنكبها ، ومن هنا تكون الألفة بينهما حتى لتصل إلى وحدة حقيقية ، وحدة وجود وهدف .

إن محمود شاكر يضع بين عينيه أبيات الشماخ التى استوحاها ، ولكن مثلما يضع أى فنان مشهدا رآه ، أو خاطرا أحسه فى وجدانه ليبدع من خلاله عملا فنيا جديدا ، تتضح لنا صورته حتى من خلال هذه الظاهرة الشكلية البحتة وهى عدد أبيات القصيدة القصصية التى كتبها محمود شاكر وبلغت واحدا وخمسين ومائتين . أضف إلى ذلك ثمانية وثلاثين بيتا فى المقدمة التوضيحية . بينما بلغت أبيات الشماخ التى استوحاها محمود شاكر ثلاثة وعشرين فحسب .

ومنذ البداية يرسم الشاعر القاص صورة القواس فيشير إلى صفتين أساسيتين لهما علاقة قوية بتطور الحدث الأساسى فى القصة :

الأولى خبرة القواس بصناعته ، والأخرى بؤسه وفاقته :

تَخَيَّرَها بائسٌ لم يَزَلْ يُمَارِسُ أمثالها مُذْ عَقَل

وقد صور الشاعر خبرة القواس بفنه تصويرا أخاذا يرتفع كثيرا عن فكرة الصانع والصنعة التى يجيدها فالأمر لا يرجع إلى مهارة يدوية بقدر ما يرجع إلى تذوق فنى ، وإحساس وجدانى ، وإلا فكيف عثر هذا القواس على ضالته :

تبَيَّنَها وهى محجُوبةٌ ومِنْ دونها سِتْرُها المُنْسَدِل
حَماهَا العيون فأخطأنَها إلى أن أتاها خبيرٌ عَضِل

وهل رأى فيها مجرد غصن يصلح أن يصير قوسا كأى قواس يعتمد على خبرة النظر ومهارة اليد دون التذوق والإحساس ؟ كلا إن هذا القواس الفنان المتذوق لم يرغصنا بل :

رَأَى غَادَةَ نُشِّئَتْ فى الظِّلاَلِ ، ظِلاَلِ النَّعِيم ، فَصَلَّى وَهَلَّ
فَنَادَتْهُ مِنْ كِنِّها فَاسْتَجَاب : لَبَّيْكِ [ياقَدَّهَا المُعْتَدِلْ]

لقد ارتفع محمود شاكر بالقوَّاس عن دنيا الواقع فألفينا أنفسنا أمام عاشق يسعى إلى العثور على معشوقته التى تتمثل له فى أحلامه ، فلما وجدها استجابت لحبه ، بدليل ندائها له ، إلا أن اجتماع شمل العاشقين لم يكن ميسورا ، إذ لابد من خوض الغمرات .

فالمحبوبة مُمنَّعة فى حراس يقومون عليها ، ولكن العاشق يستهين بكل المخاطر فى سبيلها :

سُتُورٌ مهدَّلةٌ دونَها وحُرَّاسُها كَرِماحِ الأَسَلْ
يبيسٌ ورَطْبٌ وذو شَوْكَةٍ فأَشْرَطَها نفْسَه لم يُبَلْ

فلما نجح فى الوصول إليها ، أراد لمحبوبته أن تبدو فى أبهى زينة ، فاستثار كل مهارته وفنه ليبدع فيها إبداع المثال فى تمثاله .

ويصور الشاعر الحب العميق بين القواس وقوسه فى كل لحظة من لحظات هذا الإعداد الرائع للقوس :

فلمَّا اطْمأنَّت على راحَتَيْه وَعْيَناه تَسْتَرِقانِ القُبَل
رَقَاهَا فأحيا صَبابَاتِها بتعويذَةٍ من خَفِىِّ الغَزَل
فناجَتْه فاهتزَّ من صبوةٍ ، ومن فَرَحٍ بالغِنَى المُقْتَبَل

وحتى هذه الفرحة بالغنى المقتبل لم تكن لتشوه جمال هذا الحب بين القواس وقوسه ، فلكل حب ثمرة تجتنى ، وكان هذا الغنى المتوقع ثمرة هذا الهوى وإذا كان إعداد القوس يستغرق من أى قواس وقتا طويلا يضيق به ويسخط فيه على قوسه ، فهذا القواس العاشق امتحن فترة عامين امتحانا قاسيا ليثبت وفاءه وحبه ، عامان لم ينشغل فيهما إلا بقوسه ، مستهينا بحر الشمس ، ولفح الهجير ، وقسوة الصحراء ، وضراوة الجبل ، ومتحملا فوق هذا كله قسوة الحاجة ولذع الفقر وضراوة الجوع وبشاعة الهزال . ولم يكن غير حبه يثبته فى موقعه ويرد عنه اليأس ويحميه من الاستسلام :

مع الشَّمس عامين حتَّى تَجِفَّ وتَشْرَبَ ماءَ لِحَاءٍ خَضِلْ
وفى البؤْس عامين يحيا لها ويُحْيِيهِ منها الغِنَى والأمَلْ
تردَّدَ عامين منْ كَهْفِه إلى مَهْدها عِنْدَ سَفْحِ الجبلْ

يُغَنِّى لها وهو بَادِى الشَّقاءِ بادى البذَاذَة حتى هُزِلْ
يُقَلِّبُها بِيَدَىْ مُشْفِقٍ لَهِيفٍ لطيفٍ رفيق وجِلْ
يُعَرِّضهَا للَهِيب الهجيرِ رؤوفاً بها عاكفاً لايَمَلّْ

وظل القواس عاكفا على قوسه ، يخلبه جمالها وقد أخذت ملامحه تضىء يَوْماً بعد يوم حتى اكتمل لمحبوبته عنفوانها ، واشتد عودها ، وزالت عنها رخاوة الصبا ، والتوت فى يد عاشقها دلالا ، فساءه نشوزها ، فلم يجد إلا الثقاف مؤدبا لها ، ومقوما لا عوجاجها ، وإلا الطريدة مهذبة لخشونتها ، فلما تجردت من ثياب العناد ، واستوت عارية القد لعاشقها المفتون ، زاده جمالها ولعابها حين اقترن الجمال بالخضوع والانقياد :

فلما تَمحَّص عنا النَّعيمُ ، واشتَدّ أُمْلُودُها ، وانْفَتَلْ
عَصَتْهُ ، وساءَتْهُ أخلاقُها نُشُوزاً ... فلمَّا الْتَوتْ كالمُدِلّْ
أعَدَّ الثِّقَافَ لها عاشِقٌ يؤَدِّبُها أدبَ المُمْتَثِلْ
وعَضَّ عليها .. فصاحَتْ له ، فأَشْفَقَ إشفاقَةً ، وانْجَفَل
فجَسَّ ، فغَاظَتْهُ واستَغْلَظَتْ ، فعَضَّ بأخرى فلم تَمْتثِل
فألقى الثِّقَافَ ...، وأوْصَى الطَّريدة أن تستَبِدَّ بها لا تَكِلّْ
وأَلْقَمَهَا قَدَّها ، فانبَرتْ تُخَاشِنُها بغليظ محِلْ
يجَرِّدُها من ثيابِ العِنَادِ ، ومن دِرْعِها الصَّعْبِ ، حتى تَذِلّْ
فلما تَعَرَّت له حرَّة ، ومَمشُوقَةَ القَدِّ رَيَّا ، جَفَلْ
وسَبَّح لما استَهلَّت له ، ولان لهُ ضِغْنُها ... وابتْهَلْ

إن محمود شاكر فى هذا الجزء من القصيدة القصصية قد بلغ غاية الأداء الفنى الممتع ، فقد جعل مراحل إعداد القوس جزءا من نسيج الأحداث فى القصة وحلقة فى تطور العشق العجيب بين القواس وقوسه . فالثقاف وهو حديدة فى طرفها خرق يتسع للقوس توضع فيه فيزول اعوجاجها الذى نتج عن تعرضها للشمس فترة طويلة وجفاف ماء لحائها ، جعله الشاعر تأديبا لها ، وجعل اعوجاجها التواء دلال ، حتى صوت القوس وهى توضع فى الثقاف أصبح فى خيال الشاعر صيحة

ألم من عض الثقاف ، تقابلها من القواس العاشق لفتة إشفاق ، وهى فى حقيقتها خوف القواس من انكسار القوس فى الثقاف . وكان تكرار وضع القوس فى الثقاف مجالا ليبدع خيال الشاعر فى تمثل صورة من التجاذب بين العاشق ومعشوقته حتى تلين .

وكان لابد أن توضع القوس بعد الثقاف فى الطريدة ، وهى قصبة مجوفة على قدر القوس ، وفيها سَفَن خشن (وهو ما نسميه بالسنفرة) مهمته تهذيب القوس ، وقد جعل الشاعر هذه المرحلة فى صناعة القوس عقوبة أخرى للمعشوقة الناشز تخفف من عرامها وغلوائها .

فلما أضحت القوس طيعة لينة فى يد عاشقها القواس بعد مكابدة عنيفة استمرت عامين ، أحس مبادلتها حبه ، وأنها حرة عفيفة لا تبتذل نفسها ، وأنها لاتلين إلا لعاشقها النبيل الذى تفانى فى حبها . وارتفعت قيمة الحبيبة فى نفس عاشقها بكل ما جمعت من صفات نبيلة رفيعة فزاد ضنه بها وحرصه عليها ، وأفضى بها إلى كهفه منفردا بها مكبا عليها :

أَطَاعَتْهُ من بَعْدِ أن لَوَّعَتْهُ بالوَجْدِ عامَيْن حتى نَحِلْ
يُزَلْزِلُه أَمَلٌ يَسْتَفِزُّ فى قَيْدِ بؤس يميتُ الأَمَلْ
فلما أذاقَتْه ، إذ ذَاقَها ، هوًى أَضْمَرَتْهُ له لم يَزَلْ
تَبَيَّن ، إذ رَامَها ، حُرَّةً حصَاناً ، تَعِفُّ فلا تُبْتَذَلْ
تَلِينُ لأنْبَلِ عشَّاقِها وتأْبَى عليه إذا ماجَهِلْ
فأغْضَى حياءً ...، وأفْضى بها إلى كَهْفِهِ خَاطِفاً قد عَجِلْ

ويتابع الشاعر مراحل إعداد القوس بدقة بالغة جاعلا منها جزءا أصيلافى نسيج القصة وفى تطور الأحداث التى أدت إلى المأساة . فحينما وصل إلى نقطة اكتمال الصفات الجميلة للحبيبة ومبادلتها عاشقها القواس حبها وطاعتها الكاملة له ، أراد العاشق أن يعبر عن عرفانه وحبه فقدم لمحبوبته هدية من صنع يديه ، هذه الهدية التى حلى بها الشاعر حبيبته القوس كانت الوتر الذى تخيره القواس من أحشاء ذئاب صغيرة ، وفتله على أربع طاقات ليضمن له المتانة وشدة المراس ، فلما تجملت القوس به وأصبحت مستعدة تماما لما جعلت له ، وضع فيها السهم صغيرا من بنى أمها ، فحنت عليه وكفلته ، وكان كأى صغير عليه حلية من ريش ليكون أمضى لرميته عند خبراء الصنعة ، ولكنه

يبدو فى عين الخيال كأنه حلية يعلل بها هذا الصغير . وبغريزة الأم الكامنة فى الأنثى ضمت القوس هذا السهم وكادت تكلمه ، فدبت الغيرة فى نفس عاشقها القواس ، فجذب وترها فى قوة وأرسل السهم بعيدا عنها ، فصاحت والهة نائحة تبكى أخاها الصغير الذى انطلق ولاتدرى إلى أين ، وكرر القواس فعلته بإخوة صغار لها وهى مُفَجَّعة إذ ترى مصارعهم . ثم رأت ظبيا سرعان ماانغرس فيه أخ صغير لها ، فأدركت عندئذ أين يجب أن يصير إخوتها ، واطمأنت نفسها الحزينة حين عقلت أن حياة عاشقها فى فجيعتها بإخوتها ، مادامت نهايتهم ستكون فى قلب ظبى أو وحش :

فأَهْدَى لها حِلْيَةً صاغَهَا بكَفَّيْه وهو الرَّفيقُ العَمِلْ
تخَيَّرها من حَشا أذْؤُبٍ رآها لدى أمِّها تَسْتَظِلْ
أَعَدَّ لها وَتَراً كالشعاع حرًّا على أرْبَعٍ قد فُتِلْ
فلما تَحَلَّت به مَسَّها فحنَّتْ حَنينَ المَشُوقِ المُضِلْ
فكَفَّلهَا من بنى أمِّها صغيراً تَرَدَّى بريش كَمَلْ
له صَلْعَةٌ كبصيصِ اللهيب من جَمْرةٍ حَيَّة تَشْتَعِلْ
فضَمَّت عليه الحَشَا رحمةً وكادتْ تكلِّمه لو عَقَلْ
فجُنَّ جنونُ المحِبِّ الغَيُورِ فأَنْبَضَ عنها أبىٌّ بَطَلْ
أَرَنَّت تبكى أخاها الصغيرَ : وَيْحِى ! أخى ! وَيْلَهُ أيْنَ ضَلْ
فظَلَّ يُفَجِّعُها أن ترى جنائِزَ إخوتها وَاثكَلْ
فأَعْرَضَ ظَبْىٌ فنادى به أخوها ونادَتْهُ : ها ! قد قُتِل
وَقفَّاهُ ظَبْىٌ ، فصاحت به ، فَخارَتْ قوائِمُهُ فاضْمَحَلْ
فآبا ... يسائِلُها : هل رَضِيتِ بثُكْلِ الأحِبَّة ؟ قالت : أجَلْ

وبات العاشق ومعشوقته ليلة هانئة سعيدين بما حققا من كفاح مثمر ، آملين فى غد مشرق بالخير والغنى ، وظل يغازلها وهى مصفرة من بقايا حزن رحل عنها ، وقد ملأت صدره بعطرها الأخاذ ، وخلبت لبه بجمالها ، فلما تبدت تباشير الفجر وسقطت الأنداء ، وسرت القشعريرة فى بدن المعشوقة وهى تبذل نفسها لعاشقها ، صاحت به أن يحميها من الأنداء ، فأسرع إلى كسوتها بثوب من الحرير ، وقنع إلى جوارها بما عليه من ثوب بال لا يحميه من القر :

فباتَـا بلَيْلَـــةِ مَعْشُوقَـــةٍ تُبَــاذِلُ عاشِقَهَـــا ما سَأَلْ
يغازِلُهـا وهـــى مصْفَـــرَّةٌ عليها بقيـــة حُزْنٍ رَحَـــلْ
تُناسِمُهُ عطْرَها ، والشَّذَا شَذَا زَعْفَـرانٍ عتيقِ الأَجَلْ
تَوَارَثْنَـهُ الغِيــدُ يَكْنِزْنَــهُ لزينَتِهِنَّ خَفِـــىَّ المَحَـــلّْ
فَساهَرَها ، يزْدهِيه الجمالُ ويُسْكِرِه العَرْفُ حتَّى ذَهَلْ
فنادَتْهُ : وَيْحكَ ! أهْلَكْتَنى ! أغِثْنِىَ ... هذا النَّدَى قد نَزَلْ
فطار إلى عَيْبَةٍ ضُمِّنَت حريـراً مُوَشًّى نَقِـىَّ الخَمَـلْ
كَسَاهَا حَفِىٌّ بها عاشِقٌ ! إذا أفْرَطَ الحُبُّ يوماً قَتَلْ
فألْبَسَها الدِّفْءَ ضِنًّا بها وبَاتَ قَرِيراً عليه سَمَـلْ !!

لقد وصل العشق بين القواس وقوسه إلى الذروة ، وأصبح التجاوب كاملا بين العاشقين ، فإذا حدث مايعكر صفو هذا الحب ، كان بمثابة النذير المؤذن بهدم سعادة حقيقية ماثلة ، والدليل الحى على بداية المأساة التى يمكن أن يحسها الناس جميعا فى أعماقهم ، فكيف بالعاشقين ؟

وكانت بداية المأساة فى قصة الحب بين القواس وقوسه تلك التى وصلت إلى ذروتها من السعادة ، انطلاق العاشق بمعشوقته هانئين خليين فى دروب الصحراء والقفار ، وهو لايحس بالهجر لأنه مستظل بحبها ، ولا يخشى غدرات الليل أو الذهاب إلى الأماكن الموحشة النائية ، أو داخل جحور الذئاب والأفاعى والنمور لأنها تحرسه من كل مايخشى ويهاب بقوة عشقها :

تَمَتَّـع دهـراً بأيَّامِهـــا وليـــلاتها ناعمـــاً قد ثَمِـــلْ
يراها على بُؤْسه ، جَنَّـة تَدَلَّت بأثْمارِهَـا ، فاسْتَظَـلْ
تُصَاحِبُهُ فى هَجِير القِّفار ، وفى ظُلَمِ اللَّيلِ أنَّى نَزَلْ
فيَحْرُسُها وهو فى أمْنَةٍ ، وتَحْرُسُه فى غواشى الوَجَـلْ
يجوبُ الوِهَادَ ، ويعلو النِّجادَ ، ويأوِى الكهوف ، ويرْقَى القُلَلْ
ويُفِضْى إلى مُسْتَقَرِّ الحتوف : فى دارِ نِمْرٍ وذِئْبٍ وَصِلّ

وقد تكون الرحلة من مكان إلى مكان فى ظاهرها علامة على ذروة النشوة التى تسنمها الحب بين العاشقين ، ولكنها فى باطنها تقود إلى بداية المأساة . وقد نجح محمود شاكر إلى حد بعيد فى الإشارة إلى هذه البداية التى تقود إلى الختام الحزين حين جعل القواس يطوف بقوسه على منازل الأمم البائدة التى بدأت بالمجد والأمل والسعادة وانتهت بالأفول والحسرة ، لقد أفضى القواس بقوسه إلى :

منازلَ عادٍ ، وأشْقَى ثَمُودَ وحِمْيَرَ والبَائِدات الأُوَلْ
مَجاهِلَ ما إنْ بها من أنيس ، ولا رَسْم دار يُرَى أو طَلَلْ
يُعَلِّمُها كيف كان الزمانُ ، ومجْدُ القديم ، وكيف انْتَقَلْ
وكيفَ تَساقَى بها الأوَّلونَ رحيقَ الحياة وخَمْرَ الأَمَلْ !
وأيْنَ الأخِلاَّءُ كانوا بها يجُرُّون ذَيْلَ الهوى والغَزَلْ !
وَملْكٌ تعالى ، وطَاغٍ عَتَا وحُرٌّ أَبِى وحَريصٌ غَفَلْ !
فَدَمْدَم بينهُمُ صارخٌ : بقاءٌ قليل !! ودُنْيا دُوَلْ !!
فَعَرْشٌ يَخِرُّ ، وسَاعٍ يَقَرُّ ، وساقٍ يَميلُ .. ونَجْمٌ أَفَلْ !!

طريقة استحضار ذكية من الشاعر حين أسقط عبرة التاريخ على حاضر القواس وقوسه ، فالهناء لا يدوم ، والنجم الثاقب لابد له من أفول ، ولابد أن يتسرب هذا المعنى إلى نفوسنا لنستعد لرؤية ختام حزين لقصة الحب تلك التى بلغت ذروتها فى السعادة .

ونمضى مع العاشقين إلى الحج بعد أن دعاهما إهلال الحجيج إلى الموسم ، وكأنما كانت هذه الدعوة هى القدر الذى لا فرار منه ، فقد أخذ عليهما كل السبل ، فلم يكن أمامهما إلاَّ الامتثال :

أذانٌ من الله ! كيف القَرَارُ ؟ وأيْنَ الفِرَارُ ؟ وكيف المَهَلْ ؟
تُرَدِّدُهُ البِيدُ بين الفِجَاج ، وفَوْقَ الجبالِ وعِنْدَ السُّبُلْ
أصَاخَ له ، وأصاخَتْ له ، ولَبَّتْهُ فامَتَثَلَتْ ، وامْتَثَلْ

وترى براعة الشاعر فى تصوير محاصرة الدعوة لهما فى تكرار هذا الاستفهام الإنكارى (كيف وأين وكيف) ، وتكرار لفظ الفرار الذى أعطى معنى استحالة حدوثه .

وتبدأ خيوط المأساة فى التجمع لتصنع نسيجا يصير فيما بعد كفنا لهذا الحب بين القواس وقوسه ، فقد أقبل عليهما بصير بروعة إتقان القوس ، مبهور بجمالها ، وقد بلغ الشاعر قمة التصوير الفنى وهو يمهد لمأساة الحب ، فقد جعل هذا البصير بالقوس ، المتطفل على العاشقين جذوة نار تارة وطيرا كاسرا منقضا تارة أخرى . وصور فحصه للقوس تصويرا أخاذا يكشف عن مايبيته لها ، فيده (لاتراها العيون) وهى (أخفى من أجل) ، ونظرة بعينه كأنها (صليل سيوف تسل) .

وفى هذه الصورة مزج رائع بين المرئيات والمسموعات . ثم افترَّ عن بسمة مخادعة وهو يمس أنامل القوس المعشوقة ، وهو فى الوقت ذاته يتأمل فقر القواس العاشق ، ثم لم يلبث أن أعلن إعجابه الشديد بالقوس كأنه أدرك السبيل إلى تحقيق أمنيته :

وَنادتْه جافِلَةً : ماترى ! أجَذْوَة نارٍ أرىَ أم مُقَلْ ؟
فما كادَ ... حتَّى رأى كاسراً تقاذَفَ من شَعَفاتِ الجَبَلْ
يدانى الخُطا ، وهو نارٌ تَوُّجٌ ،و يُبْدى أَنَاةً تكُفُّ العَجَلْ
ومدَّ يداً لا تراها العيونُ ، أخْفَى إذا ماسَرَتْ من أَجَلْ
وَنظْرَةَ عينٍ لها روعَةٌ ، تُخَالُ صليلَ سيوفٍ تُسَلْ
فلمَّا أَهَلَّ وأَلْقَى السَّلاَمَ ، وافْتَرَّ عن بَسْمَةِ المُخْتَتِلْ
وقال : أَذِنْتَ ؟! ويُمْنَى يَدَيْه تَمسُّ أنامِلُهـا ماسَأَلْ
رأى بائِساً ماله حُرْمَةٌ تكُفُّ أذىً عنه ...، بُؤْسٌ وذُلْ
وقالَ : فَدَيْتُكَ ! ماذا حَمَلْتَ وماذا تَنَكَّبْتَ ياذا الرَّجُلْ ؟!
وأَفْدِى الَّذى قد بَرَى عُودَهَا ، وقَوَّمَ مُنْآدَها ، واعْتَمَلْ !!

وثارت القوس المعشوقة لكرامتها ثورة عارمة ، وآلمها أن يسلمها عاشقها ليد غريبة تتحسها وقد رأت فى صاحب هذه اليد كيدا ومكرا وفصاحة لسان ، وهى صفات إذا اجتمعت جعلت لصاحبها الغلبة فى كل مايقبل على نيله :

فأسْلَمَهَا لشديد المِحَالِ ذَلِيقِ اللِّسَانِ ، خَفِىِّ الحِيَلْ
فَلَمَّا ترامت على راحتَيْه ، وَرَازَ معاطِفَهَا والثِّقَـــلْ

دَعَتْ : ياخَلِيلِىَ ! ماذا فَعَلْتَ ؟! أأَسْلَمْتَنى لِسَواكَ الهَبَلْ !!

وصحَّ ماتوقعته القوس المعشوقة ، فقد بدأ الحوار بين عاشقها وهذا الغريب ذى الحيل الذى كشف عن نيته فى الحصول عليها بأى ثمن ، وقد تميز هذا الحوار بالحيوية وذكاء التعبير الذى يلوح لنا فى انفعالات مختلفة نحسها عند المشترى والقواس والقوس التى تدخلت فى الحوار غاضبة ثائرة ، ويلوح لنا فى هذا الإلحاح الذى أبداه المشترى ، وهذا الإغراء العنيف الذى بذله للقواس ، ثم هذا التردد وتلك الحيرة التى اكتنفت القواس وجعلته فى صراع لايفتر ولا تهدأ معه نفسه المعذبة . ولو أننا نسبنا شعر الحوار إلى قائليه شأن المسرحية لاستبانت لنا قدرة الشاعر الفنية من الناحية الدرامية :

المشترى : فَبِعْنى إذَنْ !!

القواس : هى أغْلَى عَلَىَّ ، إذا رُمْتَها من تِلادٍ جَلل

المشترى : (فَقَال) : نَعَمْ ! لَكَ عندى الرِّضَى ، وفَوْقَ الرِّضَى !

القوس : [وَيْلَهُ من مُضِلّ]

القواس : فهَلْ تَشْتَرِيهَا ؟!

المشترى : نعم أَشْتَرى !

القوس : لَكَ الوَيْلُ مثْلُكَ يوماً بَخِلْ !

المشترى : فدَيْتُك !! أَعْطَيْتُ ماتَشْتَهِيهِ ! ... مابىَ فقْرٌ ولابِى بَخَلْ !

القوس : (فنادتهُ) ، وَيْحكَ ! هذا الخبيثُ خُذْنى إلَيْكَ ، ودَعْ مابَذَلْ

القواس : بكم تَشْتَرِيَها ؟! ...

القوس : (فصاحَتْ به) : حَذَارِ ! حَذَارِ ! دَهَاكَ الخَبَلْ !!
لَهُ راحةٌ نَضَحَتْ مَكْرَها علىَّ ، فدَعْ عنكَ ! لا تُغْتَفَلْ

المشترى : (فقال) : إزَارٌ من الشَّرْعَبِىِّ ، وأَرْبَعُ مِنْ سِيَراءِ الحُلَلْ
بُرُودٌ تضِنُّ بهن التِّجَار إذا رامَهُنَّ مَليكٌ أجَلّ
ومن أرضِ قَيْصَرَ : حمرٌ ثَمَانٍ جلاَها الهِرَقْلىُّ ، مثلُ الشُّعَلْ
ثَمَانٍ ! تضىءُ عَلَيْكَ الدُّجى ! إذا عَمِىَ النَّجْمُ ، نِعْمَ البَدَلْ !

وبُرْدَانِ من نَسْج خَال ، أشَفُّ وأنْعَمُ من خَدِّ عَذْرَاء .. ، بَلْ
إذا بُسِطا تَحْت شمسِ النَّهارِ ، فالشَّمْسُ تَحْتَهما ليسَ ظِلْ
وتِسْعُون مثلُ عُيُونِ الجَراد ..، برَّاقَــةٌ كغديــر الــوَشَلْ
كمــرآةِ حسنــاءَ مفتونَــةٍ كرأس سِنــانٍ حديث صُقِــلْ
أجَلْ ... ! وأَدِيمٌ كمثل الحرير ، يُطْوَى ويُرْسَلُ مثل الخُصَلْ

ولاتنسى عين الشاعر أن ترود المكان الذى كان هذا الحوار يدور فيه ، فصورته تصويرا أخاذا بمن كان فيه من البشر ، وماكان فيه من انفعالاتهم التى اختلطت بانفعالات القوس الجريحة التى طعنت فى حبها :

وَحَوْلَهُمَـا زَفَـراتُ الزِّحَــامِ ، وَأُذْنٌ تَمِيــلُ ، ورَأْسٌ يُطِــلّْ
وغَمْغَمَـةٌ ، وحَــدِيثٌ خَفِــىٌّ ، ونَغْيَــةُ زَارٍ ، وآتٍ سَأَلْ
وعَاشِقَـةٌ فى إسَارِ السُّوَامِ !! وعَاشِقُهـا فى الشِّرَاك احْتُبِــلْ
تُنَادِيه مَلْهُوفَةٌ تَسْتَغِيثُ ، ضَائِعَةُ الصَّوْتِ ... ، عَنْهَا شُغِلْ

ويخلو المسرح بعد ذلك إلا من القواس وخطرات نفسه تأخذ عليه عقله ووجدانه ، ويحس القارىء تمزقه فى هذا الأسلوب المتقطع الذى يتنقل بين الخبر والاستفهام والإيجاب والسلب ، إنه ضحية صراع نفسى عنيف بين الواقع والمثال ، بين الحب والمال ، بين العاطفة والعقل :

[أَعُوذُ بِرَبِّى وَرَبِّ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ !... مَاذَا يَقُولُ الرَّجُلْ ؟!
أَجُنَّ ؟! نَعَمْ ... لا ! ... أَرَى سُورَةً من العَقْل ، لاخَلَجَاتِ الخَبَلْ !
أَيُعْطِى بِهَا المَالَ ؟! هٰذَا الخَبَالُ ! قَوْسٌ ومَالٌ كَهٰذَا ؟ ثُكِلْ !!
وَيَارَبِّ ! يَارَبِّ ! مَاذَا أَقُولُ ؟ ... أَقُولُ نَعَمْ ! . لاَ ! . فَهٰذا خَطَلْ
أَبِيعُ !! وَكَيْفَ ! ... لَقَدْ كَادَنِى بِعَقْلِىَ هَذا الخَبِيثُ المَحِلْ
أُفَارِقُها ! وَيْكَ !! هٰذَا السَّفَاهُ ! قَوْسِىَ ! كَلاَّ ! خَدِينِى وخِلّْ !!
أَجَلْ !! بَلْ هُوَ البُؤْسُ بَادٍ عَلَىَّ ! فَأَغْرَاهُ بِى ! وَيْحَهُ ! ماأَضَلّْ !!
يُسَاوِمُنِى المَال عَنْهَا ؟! نَعَمْ ! .. إِذَا لَبِس البُؤْسُ حُرًّا أَذَلّْ

إِذَا مَامَشَى تَزْدَرِيهِ العُيُونُ ، وَ إِنْ قالَ رُدَّ كَأَنْ لَمْ يَقُلْ
نَعَمْ ! إِنَّهُ البُؤْسُ !! أَيْنَ المَفَرُّ مِنْ بَشَرٍ كَذِئَاب الجَبَلْ ؟!

ووضح من هذا الصراع النفسى أن العقل انتصر على العاطفة ، وهزم المال الحب ، وأروى الواقع المثال : لقد تمثل الفقر وحشا مخيفا تمدد فى نفس القواس فأنساه كل شىء إلا أن يثور على واقعه .

وظل القواس فى استغراقه وتأمله وصراعه النفسى فترة قطعت مابينه وبين المشترى من حوار ، وتدخل شهود البيع وهو فى غمرة التأمل فاختلطت أصواتهم بخواطره ، وضاع صوت القوس المهيضة الحزينة بين أصوات الذين يحثونه على البيع وإشاراتهم :

تَنادَوْا بِهِ : أَنْتَ ؟! مَاذا دَهَاك ؟! مالَكَ يَاشَيْخُ ؟! قُلْ يَارَجُلْ !
وَآتٍ يَصِيحُ ، وَكَفٌّ تُشِيرُ ، وَصَوْتٌ أَجَشُّ ، وَصَوْتٌ يَصِلّْ !
وَطَنَّتْ مَسَامِعُهُ طَنَّـــةً .. ، وزَاغَتْ نَوَاظِـرُهُ وَٱخْتُبِـــلْ
.. وَأَفْضَى إِلَيْهِ كَهَمْسِ المَرِيضِ أَشْفَى عَلَى المَوْتِ مَايَسْتَقِلّْ ..
تُنادِيه : وَيْحَكَ ! وَيْحِى !! هَلَكْتُ !! أَتَوْكَ بِقَاصِمَةٍ ! وَآ ثُكَلْ !
تَلَفتَ يُصْغِى ..، وَمِثْلُ اللَّهِيبِ ضَوْضَاءُ وَعْوَعَةٍ فى زَجَلْ
فَهٰذَا يَؤُجُّ ..، وَهٰذا يَعِجُّ ..، وَهٰذا يَخُورُ ..، وهٰذا صَهَلْ !
وَدَان يُسِرُّ ..، وَدَاعٍ يَحُثُّ ..، وَكَفٌّ تُرَبِّتُ : بِعْ يَارَجُلْ !

واختلطت الأمور عليه حتى ظن أنه اختبل ، ولم يصل إلى قرار ، وكأن كلام الناس من حوله كان يعبر عن حيرته ، فبعضهم يقول إنه باع ، وآخرون يقولون إنه لم يبع ، وفريق ثالث يؤكد أنه لم يتخذ قراره بعد . ومن ثم يستحثه على البيع :

لقد بَاعَ ، بِعْ ، بَاعَ ! لا لَمْ يَبِعْ ، غِنَى المالِ وَيْحَك ! بِعْ يارَجُلْ

وفى وسط هذا الاضطراب وصل إلى سمعه صوت محبوبته وكأنه حشرجة الموت : (خذنى إليك) فأنساه كل شىء ، ولم يملك إلا أن هتف من أعماقه : (لبيك لبيك) . وخشى المشترى أن

يضعف القواس أمام إغراء قوسه ، فزاد إلحاحه عليه قائلا : (بع يارجل) . وظلت القوس تصيح به : (أغثنى) . واختلطت الأمور عليه مرة أخرى ظل واقعا فى صراع عنيف بين نداء قوسه حبيبته وإغراء المال ، بين صوت حبه وصياح الناس به أن يبيع ليهزم فقره ، وردد أكثر من مرَّة أنه باع وأنه لم يبع فى آن واحد :

لَقَدْ بِعْتَ قد بِعْتَ ، كلاَّ كَذَبْتَ ! لقد بِعْتَ ! قد بَاعَ ، وَيْحِى ، أَجَلْ

وطنَّت الكلمة الأخيرة فى أذنه وكأنها الطلقة الأخيرة التى أصابت مقتل الحب فرددها ليقنع نفسه بأنه استقر على رأى لا محيد عنه ، ردد كلمة (بعتها) إحدى عشرة مرة ، ولكنه كان واهما إذ كان صوت حبه لا يزال قويا يمنعه من البيع :

لقد بِعْتُها بِعْتُها بِعْتُها جُزيتُم بخَيْرِ جَزاءِ أجَلْ !! ..
أجَلْ . بِعْتُها .. بِعْتُها بِعْتُها !! أجلْ بِعْتُها !! لا أجَلْ لا أجَلْ
أجل .. لا أجلْ بِعْتُها ! بِعْتُها ! أجَلْ بِعْتُها ، بِعْتُها ، لا .. أجَلْ

وأدرك الحقيقة المرة التى لا مهرب منها ، لقد باع بالفعل ، باع القوس ، باع الحب ، باع الأمل ، باع الأمن ، باع راحة النفس ، فالتاع وبكت كل مشاعره الدفينة هذه النهاية الحزينة لقصة حب عفيف ، وكأنما اعتقل لسانه ، وشلت أعضاؤه :

وَفاضَتْ دُمُوعٌ كَمِثْلِ الحَميمِ ، لَذَّاعَةٌ ، نارُهَا تَسْتَهِلّْ
بُكاءٌ مِنَ الجَمْرِ جَمْرِ القُلُوبِ ، أَرْسَلَها لاَعِجٌ مِنْ خَبَلْ
وَغَامَتْ بِعَيْنَيْهِ ، وَاسْتَنْزَفَتْ دَمَ القَلْبِ يَهْطِلُ فِيما هَطَلْ
وَخَانِقَةٌ ذَبَحَتْ صَوْتَهُ ، وَهِيضَ اللِّسَانُ لَهَا وَاعْتُقِلْ
وَأَغْضَى عَلَى ذِلَّةٍ مُطْرِقاً ، عَلَيْهِ مِنَ الهَمِّ مِثْلُ الجَبَلْ
أَقَامَ .. وَمَا إِنْ بِهِ مِنْ حَرَاكٍ ، تَخَاذَلُ أَعْضَاؤُهُ كَالأَشَلّْ

بل لقد تحول إلى صنم بعد أن تخلى عن حبه واعتصر عاطفته ، وأخذت تصك سمعه أصوات الناس الذين دعوه إلى البيع ، وهم بين ضاحك وساخر ، ومعز ومشفق :

وَفِي أُذُنَيْهِ ضَجِيجُ الزِّحَامِ ، وَ« بِعْ بَاعَ ، بُع باعَ ، بِعْ يارَجُلْ » !

وَ أَخْلَدَ فِي حَيْثُ طَارَ السُّوَامُ بِمُهْجَتِـهِ ، كَأُرُومٍ مَثَـلْ
كَأَنْ صَخْرَةٌ نَبَتَتْ ، حَيْثُ قامَ ، تِمْثَالَ حُزْنٍ صَلُودٍ عُتُلّْ
وَمِنْ حَوْلِهِ النَّاسُ مِثْلُ الدَّبَى عِجَـالاً تَنَزَّى ، دَهَاهُـنَّ طَلّْ
فَمِنْ قَائِلٍ : فَازَ ! رَدَّتْ عَلَيْـهِ قَائِلَـةٌ : لَيْتَـهُ مَافَعَـلْ !
وَمِنْ هَامِسٍ : وَيْحَهُ مادَهَاهُ ! وَمِنْ مُنْكِرٍ : كَيْفَ يَبْكِي الرَّجُلْ !
وَمِنْ ضَاحِكٍ كَرْكَرَتْ ضَحْكَـةٌ لَهُ مِنْ مَزُوحٍ خَبِيثٍ هَزَلْ
وَمِنْ سَاخِرٍ قَالَ : يَا آكِلاً ! تَلَبَّسَ فِي سَمْتِ مَنْ قَدْ أُكِلْ !
وَمِـنْ بَاسِطٍ كَفّـهُ كَالمُعَـزِّى ، وَهَيْنَمَـةٍ غَمْغَـمَتْ لَمْ تُقَـلْ
وَمِـنْ مُشْفِقٍ سَاقَ إِشْفَاقَـهُ وَوَلَّـى ، وَمُلْتَـفِتٍ لَمْ يُوَلّْ

وكأنما راح القواس فى إغماءة حزن طويلة ، وهذه المرائى والأصوات تغمر عقله الباطن . ثم بدأ يفيق ليرى الجموع قد رحلت ، وبقى وحيدا فى الصحراء مع الحيات والضباع . واستجمع بقايا حياته متخلصا من إسار الذهول ، وحاول أن يرتد إلى الواقع الذى نأى عنه بعقله الباطن ، فاصطدم بالحقيقة المفزعة ، حقيقة أنه باع حبه ، وباع حياته فى سبيل الغنى :

وَدَبَّتْ إِلَيْـهِ بَقَايَـا الحَيَـاةِ ، فَرَفَّـعَ أَعْطَافَـهُ وَٱعْتَـدَلْ
وَظَلَّ يُنَازِعُ كَبْلَ الذُّهُـولِ ، وَيَحْتَلِـجُ النَّفْسَ مِنْ أَسْرِ غُلّْ
كَنَـاشِطِ ثِقْـلٍ طَوِيـلِ الرِّشَاءِ مِنْ هُوَّةٍ فِى حَضِيضِ الجَبَـلْ
رُوَيْداً ، رُوَيْـداً ، فَثَـابَتْ لَهُ مُلَجْلَجَـةً يَعْتَرِيهَـا هَلَـلْ
وَمِثْلَ الحَمَامَـةِ بَيْـنَ الضُّلُوعِ قَد انْتَفَضَتْ مِنْ غَوَاشِى بَلَـلْ
وَنَفَّسَ عَنْ صَدْرِهِ زَفْـرَةً ، وَخَامَـرَهُ البُـرْءُ حتـى أَبَـلّْ
أَحَسَّ بِكَالجَمْرِ فِي رَاحَتَيْهِ : سَعِيرٌ تَوَقَّدَ !! مَاذَا احْتَمَلْ ؟
وَيَبْسُطُ كَفَّيْهِ : مَاذَا أَرَى ؟ جَوَابٌ خَبِيثٌ وَلَوْ لَمْ يَسَلْ !!
عُيُونٌ تُحَمْلِقُ فى وَجْهِهِ ، مِنَ الخُبْثِ تَزْهَرُ أَوْ تَأْتَكِـلْ !!
[أَجَلْ بِعْتُهَا ! بِعْتُهَا ! بِعْتُها ! .. بَقَاءٌ قَلِيلٌ ، وَدُنْيَا دُوَلْ !]

وهنا ثار القواس على واقعه الأليم ، ثارت عاطفته ساخرة بعقله ، هزأ حبه بما تجمع فى يديه من مال فألقى كل شىء ناقما ثائرا :

وَأَلْقَى الغِنَى لِلثَّرَى ! وَانْتَحَى ، وَنفَّضَ كَفَّيْهِ : [حَسْبِى ! أَجَلْ]
وَأَلْقَى إِلَى غالِيَاتِ الثِّيَابِ وَالبَزِّ نَظْرَةَ لاَ مُحْتَفِلْ !
وَوَلَّى كَئِيباً ، ذَلِيلَ الخُطَا ، بَعِيدَ الأَنَاةِ ، خَفِىَّ الغُلَلْ !
وأَوْغَل فِى مُضْمَرَاتِ الغُيُوبِ يَطْوِى البَلاَبِلَ طَىَّ السِّجِلّْ

وظن أنه سوف ينسى ، ولكن مالبث الحب أن استعرت جمرته فى فؤاده فسالت جراح قلبه تنزف من جديد ، وتهاوى مروعا حزينا يكتنفه اليأس ، وتغشاه الحيرة ، ويعتصره الألم ، حتى قارب النهاية الحزينة . ثم مالبث أن انجابت أستار الظلام وتبدت له حسناء ضال فاتنة ، أطلت من خلال الغصون ونادته ليفيق من سكرة همومه ، وذكرته بأن الحياة دول ، وأن معشوقته الأولى كانت من صنع يديه ، ومادامت يداه تدب فيهما الحياة ، وما دام الأمل يراوده والطموح يدفعه ، فليطرح اليأس جانبا وليقبل على الحياة من جديد :

وَشقَّت لَهُ السُّدَفَ الغَاشِيَاتِ حَسْنَاءُ ضالٍ عَلَيْها الحُلَلْ
أضَاءَ الظَّلاَمُ لهَا بَغْتَةً ، وَقَوَّضَ خَيْمتَهُ وَارْتَحَلْ
أطَلَّتْ لَهُ منْ خِلاَلِ الغُصُونِ عَذْرَاءُ مَكْنُونَةٌ لَمْ تُنَلْ
« رَأى غَادَةً نُشِّئَتْ فى الظِّلاَلِ ، ظِلاَلَ النَّعِيم » ، عَلَيْها الكِلَلْ
عَرُوسٌ تَمَايَلُ مُخْتَالَةً ، تُمِيتُ بِدَلٍّ ، وَتُحْيِى بِدَلّْ
وَنَادَتْهُ ، فَارْتَدَّ مُسْتَوْفِزًا بِجُرْحٍ تَلَظَّى وَلَمْ يَنْدَمِلْ :
أَفِقْ ! قَدْ أَفَاقَ بِها العَاشِقُونَ قَبْلَكَ ، بَعْدَ أَسًى قَدْ قَتَلْ !
أَفِق ! ياخَلِيلِى ! أَفِقْ ! لاتكُنْ حَلِيفَ الهُمُومِ ، صَرِيعَ العِلَلْ
فَهٰذَا الزَّمانُ ، وَهٰذِى الحَيَاةُ ، عَلَّمْتَنِيهَا قَدِيماً : دُوَلْ !!
أَفِقْ ! لَا فَقَدْتُكَ ! مَاذَا دَهَاك ؟! تَمَتَّعْ ! تَمَتَّعْ بِها ! لاتُبَلْ !
بِصُنْعَ يَدَيْك تَرَانِى لَدَيْكَ ، فِى قَدِّ أُخْتِى ! وَنِعْمَ البَدَلْ !

صَدَقْتِ ! صَدَقْتِ ! . وَأَيْنَ الشبَابُ ؟ وَأَيْنَ الوَلُوعُ ؟ وَأَيْنَ الأَمَلْ ؟
صَدَقْتِ صَدَقْتِ !! .. نَعَمْ قَدْ صَدَقْتُ ؟ وَسِرٌّ يديك كَأَنْ لَمْ يَزَلْ

وهذا الختام الذى وضعه محمود شاكر لقصيدته القصصية قد خالف به الشماخ حين جعل آخر أبياته قوله :

فلمَّا شرَاهَا فاضَتِ العَيْنُ عَبْرةً وفى الصَّدْرِ حَزَّازٌ مِنَ الوَجْدِ حَامِزُ

وماكان أيسر هذا الختام الدرامى الحزين لإسدال الستار على القواس لاستدرار الدمع بتلك النهاية البائسة ، ولكن محمود شاكر أراد أن يعبر عن دورة الحياة الطبيعية التى تتجدد فى الناس والأشياء ، كما أراد أن يعبر عن إرادة الحياة القوية فى النفس الطامحة القادرة التى لاتركن إلى اليأس ، ولا تقتلها الهموم ، ولا يعتصرها الحب حتى يفقدها معنى الحياة .

لقد أراد أن يقول فى هذا الختام إن الإنسان القادر على صنع التمثال الجميل إلى درجة عشقه ونسيان ماديته وتمثله وجودا يتعبده ، قادر أيضا على تحطيمه وإعادة صنعه والارتداد إلى الحقيقة التى نسيها زمنا .

إن هذا الختام يعبر عن فلسفة التفاؤل والإيمان بقدرة الإنسان وشموخه ، وبأنه مزاج حى للعقل والعاطفة ، والتخيل والواقع ، وبأن فى مقدور الإنسان أن يعود إلى العقل والواقع فلا يضيع فى ضباب العواطف والأوهام ، وبهذا كله أصبحت « القوس العذراء » رؤية جديدة فى الإبداع الفنى تأخذ مكانها فى الذروة من الأعمال الرائعة فى أدبنا المعاصر ، بل فى الأدب الإنسانى فى كل زمان ومكان .

فى الطريق إلى الأصالة والابتكار

دراسة فى التكوين الفكرى لتوفيق الحكيم

الدكتور محمد يوسف نجم

أستاذ الأدب العربى بالجامعة الأمريكية

بيروت

سأحاول فى هذه الدراسة أن أتتبع المرحلتين الأوليين من مراحل التكوين الفكرى لتوفيق الحكيم ، مرحلة النشأة الأولى فى مصر وما كان يحيط به أثناءها من تيارات فكرية وقومية واجتماعية وفنية ، ومرحلة التثقيف الذاتى فى باريس ، التى جعلت منه إنسانا آخر ، وما كان يحتدم فيها من صراعات بين القديم والجديد ، فى الفن والأدب والفكر والنظرة الحضارية . وقد حرصت فى كل ما أتيت به فى بحثى أن أنطق من كتابات الحكيم نفسه ، فلا أشير إلى شخصية من الشخصيات أو تيار من التيارات إلا إذا كنت قد وقعت على صدى لها فيما كتبه الحكيم . إن الحكيم كاتب مريح متعب فى آن : مريح لأنه حرص على أن يسجل لنا حياته وفكره ومغامراته الثقافية ، تسجيلا دقيقا أمينا إلى حد بعيد ، ومتعب لأن ثقافته الواسعة وما أخذ به نفسه من الجد فى القراءة والاطلاع أثناء إقامته فى باريس خاصة ، يوقعنا فى الحيرة ، ويذهلنا عن تبيّن الحقيقة الكبرى التى ينبغى لكل باحث أنْ يتبينها عند دراسة الأديب ، وهى مدى الأصالة والتقليد فى ما كتب ، توصلا إلى تقدير المكانة التى يحتلها فى تاريخ التراث الأدبى . إن قارىء الحكيم يواجه بمئات الأسماء : أسماء المؤلفين والكتب ، التى يشير إليها ، وبالعديد من الأفكار التى يقف أمامها حائرا متسائلا أهذا أنت حقا ؟ وقد لاحظت كما ستلاحظون أن كثيرا من الصور والمشاهد والأفكار قد تسلل إلى نتاجه الأدبى ، واضحا مسفرا فى بعض الأحيان ، خفيا مقنعا فى أحيان أخرى ، وأن هذا لم يحدث فى مرحلة الشدو والتكوين وحسب ، كما هو الشأن فى بدايات كل أديب ، بل لازمه صعدا وتدرج معه فى مراحل تطوره نحو النضوج ، واستحصاد الملكة إلى أن غدا ألمع كاتب مسرحى فى أدبنا الحديث الأمر الذى يجعل مسئولية دارس أدبه ، أضخم من مسئولية دارس آخر يتناول كاتبا ثانويا أو متوسطا من كتابنا المسرحيين .

كان الحكيم فى السابعة من عمره عندما فجعت مصر والعالم الإسلامى بوفاة الشيخ محمد عبده ، الذى كان زعيم الإصلاح الدينى والمنارة التى تعشو إليها أبصار ذاك الجيل من المثقفين بالثقافة الحديثة ، وتستمد منها العون والهدى فى تلك المسالك الوعرة المدلهمّة التى اختلط فيها تراث الماضى ، بكل ما له وما عليه ، وبكل ما علق به من الشوائب التى شوّهت حقيقته وطمست معالم الأصالة والصدق فيه . ولعل الحكيم قد تنبه إلى هذا الحدث الجلل واهتز له كما اهتز له كل مسلم فى مصر وخارجها ولعل أباه الذى كان حريصا على تثقيفه منذ الصغر بكل ما كان يظنّه صالحا لتكوين هذا الصبىّ ، دون النظر إلى قدرته على الفهم ، والاستيعاب والتمثل ، لعل هذا الأب المثقف المنظم الدقيق قد أطلعه على جوانب من سيرة الإمام ، الذى كان هو وعدد من زملائه الحقوقيين أمثال قاسم أمين وأحمد فتحى زغلول وأحمد لطفى السيّد وسعد زغلول وإسماعيل صدقى وعبد العزيز محمد وعبد العزيز فهمى من تلاميذه المخلصين . فقد ظل توفيق يحمل للإمام كل تقدير وتبجيل ، ويعتبره المصلح الدينى الوحيد الذى استطاع أن يدرك حقيقة الإسلام وأن يدافع عنه دفاعا مجيدا أمام هجمات خصومه كهانوتو وغيره ، بعقلية فذة مستنيرة عميقة الجذور فى الفكر الإسلامى ، ملمة إلماما واسعا بالفكر الغربى ، فلسفة ولاهوتا وجدلا . (تحت شمس الفكر : الدفاع عن الإسلام ، نشرت فى الرسالة ع ٩٣ ص ٣ (١٥ أبريل ١٩٣٥) .

ولئن كانت هذه الفروض مبتسرة مقتسرة ، فإن للحكيم فى كتب الإمام فيما بعد ، وفى تلاميذه وما ألفوه وترجموه زادا طيبا يغريه بهذه المائدة الشهية من فكر الغرب الوضعى المنفعى ، الذى تمثل فيما كتبه قاسم أمين فى دفاعه عن المرأة وفى مقالاته وخواطره وسوانحه . وفى ترجمات فتحى زغلول عن بنتام وديمولان وغوستاف لوبون ، وفى مقالات أحمد لطفى السيدّ وتلاميذه فى الجريدة ، الصحيفة التى أحدثت انقلابا فى الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى والأدبى فى السنوات الثمان التى عاشتها .

كان الحكيم فى التاسعة من عمره حين صدرت الجريدة سنة ١٩٠٧ ، لسانا معبرا عن حزب الأمة ، حزب الأعيان المصريين الذين أتاحت لهم اللائحة الزراعية التى أصدرها سعيد باشا سنة ١٨٥٨ أن يمتلكوا الأطيان ، ويسّرت لهم سياسة الاحتلال ، أن يؤثّلوا تلك الثروة وأن يبرزوا فى مجالس الشورى والمجالس الاستشارية والتشريعية التى كان الاحتلال يوعز بإنشائها . فقد وجّه الاحتلال همه

إلى استقطاب أبناء البلد (الأعيان) ، ضد الأسرة الحاكمة واللائذين بها من أبناء (الذوات) ، أبناء الأسر التى تمتّ بصلة النسب أو الخدمة إلى الأسرة الحاكمة . وقد كان الاحتلال يُعِدُّ هذه الطبقة الثريّة الناشئة من أبناء الشيوخ والعمد فى الريف والصعيد ، لتكون سنده أمام الأسرة الحاكمة ، وخاصة إذا جرؤ بعض رؤوسها ، كما فعل عباس حلمى فى فترة من حكمه ، على معارضة الاحتلال وتعاون مع بعض الشخصيات الوطنية كالزعيم الشاب مصطفىَ كامل . فضلا عن أن إيثار أبناء هذه الطبقة وتقريبهم وإسناد الوظائف الكبيرة إليهم ، سيساعد على امتصاص نقمة أبناء البلاد على أبناء الذوات ، تلك النقمة التى كانت فى رأس الأسباب التى ثار من أجلها عرابى مدعوما بالعديد من أبناء تلك الطبقة الذين التفوا حول جمال الدين الأفغانى والحزب الوطنى الأول الذى خطط للثورة العرابية .

كان إسماعيل الحكيم الكبير من أبناء هذه الطبقة بحكم الوظيفة إن لم يكن بحكم الثراء ، وكان يتأثر باتجاهات مثقفيها الإصلاحية والفكرية والقومية ، وقد أسهم فعلا حين كان طالبا فى الحقوق فى نشاطها الفكرى ، إذ أصدر سنة ١٨٩٣ مجلة « الشرائع » بالاشتراك مع زميليه أحمد لطفى السيد وإسماعيل صدقى .

أما جيل توفيق ، الجيل الثانى من مثقفى هذه الطبقة ، فقد أسهم بعضه كطه حسين ومحمد حسين هيكل ومحمود عزمى ومصطفى عبد الرازق وعلى عبد الرازق فى تحرير الجريدة وكان أبرزهم آنذاك هيكل الذى كان أقرب التلاميذ إلى أستاذه وقريبه لطفى السيد ، أما البعض الآخر فقد تتلمذ على الجريدة قارئا ، فتعلم منها الإيمان بالعقل ، وأفاد من خطتها فى الترشيد السياسى ، وتأثر بدعوتها إلى القومية المصرية ، لا عثمانية ولا إسلامية ولا شرقية ، واستجاب لتبشيرها بالحضارة الغربية ووجوب الأخذ بالصالح من معطياتها ، كما كان يقول أستاذهم الإمام ، وأحب الغرب مؤسساتٍ اجتماعية ونظما سياسية ومناهجَ فكرية وإبداعاً أدبيا من خلال حب الجريدة وكتابها له . وليس من المستغرب أن يكون أول كتاب اشتراه الحكيم ودفع ثمنه من مصروفه الخاص ، على حرصه الشديد ، هو كتاب «التربية» لسبنسر الذى ترجمه محمد السباعى ، ونشرته الجريدة منجما فى سنتها الأولى . فهذه المغامرة التى أقدم عليها توفيق وهو لم يناهز الخامسة عشرة من عمره ، كانت تعبيرا عن الإعجاب بالدور

الذى تقوم به الجريدة فى تثقيف الناشئة ، وعن إعجاب آخر بهربرت سبنسر ١٨٢٠ – ١٩٠٣ المفكر التطورى الوضعى المنفعى الذى كان يضع قيمة الفرد فوق قيمة المجتمع ويقدّم العلم على الدين ، والذى حرص الإمام محمد عبده على زيارته قبل عام من وفاته حين كان شيخا هِمًّا قد أخذت منه السنون ، واستأذنه فى ترجمة كتابه عن التربية . وقد ترجم الإمام هذا الكتاب فعلا عن الفرنسية ورأيت مخطوطة الترجمة بنفسى بخط الإمام الأنيق الدقيق ، وعليه حواشيه وتعليقاته ، ومن المؤسف أن تكون تلك المخطوطة النفيسة قد ضاعت بوفاة مقتنيها الذى أطلعنى عليها ، وهو الصديق المرحوم راشد رستم .

وإذا كان الحكيم الذى رافقته الجريدة حتى السابعة عشرة من عمره ، لم يستطع أن يجنى جميع الثمار الناضجة التى كانت تقدمها الجريدة لقرائها آنذاك ، إذ لم يكن قد تجاوز السنة الثانوية الأولى حين توقفت الجريدة ، فإن « السفور » التى أصدرها تلاميذ الجريدة فى مايو ١٩١٥ ، قبل شهر من توقف الجريدة ، ليعبروا من خلالها عن إيمانهم بالمبادىء التى كانت تدعو إليها الجريدة وأستاذهم رئيس تحريرها أحمد لطفى السيد ، وليخرجوا بتلك المبادىء من نطاق النظر إلى نطاق التطبيق . فقد كانت الجريدة بالنسبة إليهم ، كما قالوا فى رثائها « رايةً يلتف حولها الجوهر المصفّى من شبابنا وتسير فى ظلها دعوة الحرية والتقدّم بين جاه العلم والعقل وجاه العصبية والغنى ... وبانطوائها انطوى معها تذكار نهضة تعلقت بها آمال كبار » (السفور عدد ٣٠ يولية ١٩١٥) .

التحق بركب «السفور» عدد من الكتاب الشبان من الذين أسهموا أو لم يسهموا فى تحرير الجريدة ومنهم ، عبد الحميد حمدى ومنصور فهمى ومحمد حسين هيكل وطه حسين ومصطفى عبد الرازق وعلى عبد الرازق ومحمود عزمى وأحمد أمين ومحمد تيمور . وعلى الرغم من حياتهم المضطربة التى امتدت عشر سنوات ، فقد استطاعت ان تواصل اتجاه الجريدة فى الدعوة إلى التحرر العقلى والإيمان بالقومية المصرية ، والتبشير بالحضارة الغربية ، والدعوة إلى تمصير الأدب ، والأخذ بفنون الغرب ومقاييسه فى إبداعه ونقده . وسارت السفور خطوة إلى الأمام بدعوة قاسم أمين المتواضعة الحييّة إلى تحرير المرأة ، فدعت إلى السفور بمعناه الشامل : سفور المرأة ، والسفور فى كل أبواب التقدم والإصلاح ؛ فقد كانت ترى أن المرأة ليست وحدها المحجبة فى مصر ، ولكن نزعات المصريين وفضائلهم وكفاياتهم ومعارفهم وأمانيهم كلها محجبة .

ومن صفوف «الجريدة» و«السفور» ظهرت المحاولات الأولى لكتابة أدب مصريّ ، تتحقق فيه دعوة الجريدتين إلى المصرية الحقيقية المتميزة عن الإسلامية والعربية والشرقية . فنشر هيكل أقاصيصه المصرية الفرعونية فى «الجريدة» وأصدرت مطبعتها سنة ١٩١٤ أول رواية مصرية هى «زينب» التى صور فيها جوانب من حياة الريف المصرى ، مهد المصريين الحقيقين ، وتناول بعض المشكلات التى يعانى منها الفلاح ، وبعض الهموم التى تعذب أبناء الأرستقراطية الزراعية ، ووضع كل ذلك فى إطار رومنطيقى ، غلبت فيه نزعة الحنين إلى كل ماهو مصرى أصيل متميز عن حضارة أهل المدن ، الذين كانوا خليطا من المتمصرين ، عربا وأجانب ، وأبناء ذوات والمصريين الذين عصفت حياة المدن بقيمهم وأخلاقهم وعاداتهم .

وفى «السفور» نشر محمد تيمور أقاصيصه المصرية الأولى ، ونشر بعض مقالاته عن فن المسرح ، التى لا شك لفتت نظر الحكيم . واستجابةً لدعوة المصريّة كتب واقتبس مسرحياته الأربع وأدار حوارها بلغة مصرية لتعالج مشكلات الطبقة المنعمة والطبقة الوسطى الصغيرة وليسخر من حكم الأتراك وحماقاتهم .

ولم تمت دعوة تيمور بوفاته سنة ١٩٢١ ، فى ظروف مريبة ، ولما يتجاوز التاسعة والعشرين ، ولم تمض حركة «الجريدة» و «السفور» دون أن تحدث أثرا فى الحياة الأدبية فى مصر بل أنجبت فى القصة والمسرح والنقد حركة المدرسة الحديثة ، أو «مدرسة الآداب الجديدة» ، متأثرة بمحمد تيمور ودعوته ونتاجه وبفكر «الجريدة» و «السفور» . وتزعم هذه الحركة القاص المسرحى أحمد خيرى سعيد ، وزامله فيها محمود طاهر لاشين وإبراهيم المصرى وحسين فوزى وزكى طليمات ومحمود عزمى ومحمود تيمور ويحيى حقى . وكلهم أسهم فى كتابة القصة أو المسرحية أو النقد ، وكلهم كان مؤمنا بمصريته إيمانا عميقا صادقا ، أو مجاراة للتيار ، وكلهم كان ينحت أصنامه من أعلام القصة والمسرح والأدب بعامة فى الغرب ، وقد نشر أقطاب هذه الحركة بعض نتاجهم فى جريدة «السياسة» التى أصدرها حزب الأحرار الدستوريين ، وريث حزب الأمة ، سنة ١٩٢٢ ، وفى جريدة «السفور» ، ثم رأوا أن يستقلوا بجريدتهم فأصدروا صحيفة «الفجر» ، صحيفة الهدم والبناء سنة ١٩٢٥ ، واستمرت عامين تحمل إلى القارىء نتاجهم المصرى الأصيل فى القصة والمقالة الوصفية والنقد .

وقد كان الحكيم على وعى بكل ذلك ، يقرأ «السفور» ، ويتابع مقالات محمد تيمور المسرحية فى المنبر ، ويشهد تمثيل مسرحياته المصرية الصميمة . إذ كان فى المدرسة الثانوية شابا بين السابعة عشرة والثالثة والعشرين من عمره ، حين كانت تصدر «السفور» وحين كان تيمور يكتب قصصه ومقالاته ويدفع بمسرحياته إلى أجواق التمثيل . وكان فى السنة الثانية من كلية الحقوق حين صدرت جريدة «السياسة» التى كان يرأس تحريرها زميله الحقوقى ، ابن «الجريدة» و «السفور» ، محمد حسين هيكل ، وكان يخصص أقساما منها للدراسات الأدبية والاجتماعية وينشر مقالات فى نقد المسرح يحرّرها القاص محمود كامل المحامى وسواه . وقد تأثر الحكيم بكل ذلك ولا شك ، وهو القارىء الفهم ، واهتز لحركة محمد تيمور الذى سبقه إلى تحقيق بعض طموحاته الأدبية وتأثر به حتى إنه نقل مشهدا كاملا من إحدى مسرحياته أدخله فى مسرحية من مسرحياته الأولى التى كتبها قبل رحلته إلى باريس .

إلى جانب حركة «الجريدة» و «السفور» و «السياسة» ، وما نما على ضفافها من براعم أدبية جديدة ، وفكر سياسى وإصلاحى ، لابد من الالتفات إلى مدرسة رافقت هذه الصحف فى مسيرتها ، ونقلت أهدافها إلى حقل التربية والتعليم ، هذه المدرسة هى مدرسة «القضاء الشرعى» آخر مشروعات الإمام محمد عبده فى الإصلاح الدينى والاجتماعى . فقد عهد إلى الإمام التفتيش على المحاكم الشرعية وتفحص عيوبها ، وكتب تقريرا شرح فيه العلل التى تشكو منها تلك المحاكم ، وكان فى ما اقترحه لإصلاحها ، إنشاء مدرسة عصرية لتخريج القضاة الشرعيين . وتوفى الإمام قبل أن يتحقق آخر مشروعاته العظيمة . وتولاه من بعده سعد زغلول ناظر المعارف الذى كان تلميذا للإمام أمينا على فكره وخططه الإصلاحية . وقد استطاع سعد أن يحقق المشروع برغم المعارضة الشديدة التى كان يبديها له الخديو عباس حلمى ، بسبب كرهه للإمام وتلاميذه من ناحية ، ولأن هذا المشروع سيسلب الأزهر أعزّ شىء لديه ، وهو الإعداد للقضاء الشرعى ، وقد سلب من قبل إعداد مدرسى اللغة العربية بإنشاء دار العلوم ، والأزهر وديوان الأوقاف ، كما يقول أحمد أمين فى سيرته الذاتية ، هما المصلحتان اللتان أطلقت فيهما يد الخديو ولم تمسسهما يد الإنجليز ، فقوتهما قوة له وضعفهما ضعف له .

افتتحت مدرسة القضاء الشرعى سنة ١٩٠٧ ، وعهدت إدارتها الى المربى الفاضل عاطف بركات ، ابن أخت سعد وفتحى زغلول ، الذى درس فى الأزهر ودار العلوم ، وفى إنجلترا حيث اتصل بالفكر المنفعى ، وبأساليب التربية الحديثة . واختير لها نخبة من المدرسين ، أكثرهم ممن اتصلوا بالإمام وبعضهم من خيرة من أخرجته دار العلوم كالشيخ محمد الخضرى والشيخ محمد المهدى ، والبعض الآخر من رجال القضاء الأهلى ، ومن خريجى المدارس الأوروبية . وقد استطاعت هذه المدرسة فى السنوات الثمانى عشرة التى عاشتها أن تكون ردفا للجامعة الأهلية فى تخريج عدد من كبار المثقفين الذين تعلموا فى المدارس الدينية ، وآمنوا بالثقافة الحديثة وبالفكر الوضعى الذى جعله عاطف بركات القاعدة والأساس فى مناهج المدرسة ، ففرضه فرضا فى بيئة هى أبعد البيئات عن هذا الفكر وأشدها نفورا منه . ويكفى أن نذكر من خريجيها : أحمد أمين وعبد الوهاب عزام والشيخ أمين الخولى والشيخ محمد أبوزهرة والشيخ على الخفيف ، وهم من كبار أساتذة الآداب والحقوق فى الجامعة المصرية ، لندرك أهمية هذه المدرسة التى رافقت سنوات النمو فى حياة توفيق الحكيم وكان لما ينشر من بحوث أساتذتها وتلاميذها أثر كبير فى تحريك الحياة الفكرية فى الربع الأول من هذا القرن .

وثمة رافد آخر للفكر العلمى الوضعى ، سبق حركة «الجريدة» وبناتها ومدرسة القضاء الشرعى ، وعاصرها واستمر بعدها ، هذا الرافد انبثق من جهود العلمانيين الشوام التى اتجهت منذ هاجر «المقتطف» وأصحابه من بيروت الى القاهرة سنة ١٨٨٥ إلى نشر الفكر العلمى ، ومواكبة حركة المعرفة الحديثة — من أكثر العلوم النظرية دقة وغموضا إلى أشدّها انطباقا على الأعمال وأبعدها أثراً فى معايش الناس ، من أدق المعادلات الرياضية إلى أعوص الآراء الجديدة فى طبيعة الكون المادى والمدى الفلكى فى الزمان والمكان ، وبناء المادة وطبائع الأحياء وتطورها على الدهر إلى أجدى المكتشفات والمستنبطات فى الزراعة والصناعة والصحة والمواصلات والمخاطبات ، إلى أشهر المذاهب فى الاجتماع والاقتصاد وعلم النفس (فؤاد صروف : يعقوب صروف ص ٢٧) ومن خلال المقتطف عرف توفيق الحكيم ، ووالده من قبله ، ومعاصروه فى مراحل الصبى والشباب والكهولة بطليموس وكوبرنيكس وغاليليو وكبلر ونيوتن ولابلاس ولامارك وبوانكاريه وتين ، الذين كثيرا ما تتردد أسماؤهم فى مقالات الحكيم .

وقد برز على صفحات «المقتطف» اسم الدكتور شبلى الشميل زميل صروف وصديقه الأثير لديه . وقد فتح له صروف صدر «المقتطف» للكتابة فى دارون والدارونية ونظرية التطور وأصل الأنواع ، وأصدر الشميل فى القاهرة مجلة أخرى هى «الشفاء» ١٨٨٦ - ١٨٩٢ ، خصصها للبحوث الطبية والبحوث العلمية ، لَمَّا لم يتسع له صدر أصحاب المقتطف من المقالات التى كان يعبر فيها الشميل عن رأيه الصريح فى القضايا الاجتماعية والدينية الحساسة ، التى كان أصحاب المقتطف يلتزمون جانب الحذر والرويّة فى تناولها . وقد كان الحكيم من المعجبين بالشميّل وحركته وقد أشار اليها فى «سجن العمر» وأورد فكاهة الفكاهات التى كانت شائعة فى الأوساط الأدبية عن الشميل وحركته آنذاك .

وكانت مجلة «الجامعة» التى أصدرها فرح أنطون سنة ١٨٩٩ واستمرت حتى سنة ١٩١٠ ، من المعالم البارزة فى نشر الفكر العلمى الوضعى والاجتماعى الاشتراكى فى مصر والبلاد العربية فى مطلع هذا القرن . وقد أدرك توفيق هذه المجلة فى يفاعته ، ولكنه عرف صاحبها فيما بعد ، زميلا فى التأليف المسرحى ، وألف أول مسرحية مصرية اجتماعية ، لفتت إليه الأنظار سنة ١٩١٢ ، وهى «مصر الجديدة ومصر القديمة» التى مثلها جوق جورج أبيض ، واقتبس عددا من الأوبرات لجوق منيرة المهدية ، وترجم عددا من المسرحيات الفرنسية .

هذه الروافد العلمية والثقافية والقومية صبت جميعا فى فكر توفيق ومعاصريه ، وتأثر بها توفيق ، تأثرا انطباعيا سطحيا ، أو عميقا متغلغلا فى النفس ، وانعكست فى تفكيره وكتاباته فيما بعد . على أن غضارة الشباب ، وانشغال النفس بهموم العصر وقضية الوطن المحتل ، وتأجُّج العاطفة الوطنية ، الذى بدأ بحركة الزعيم الشاب مصطفى كامل المثل الأعلى للشاب محسن فى «عودة الروح» . والذى كان يلهب المشاعر بعاطفته الصادقة وخطبه المجلجلة - واتصل مَدُّه فى نضال عشيره ورفيقه فى الجهاد الزعيم محمد فريد ، واختمارَ الفكر الإصلاحى وانتشار الرشد السياسى من خلال تلاميذ الإمام وحركة «الجريدة» كل ذلك شدّ الشاب توفيق الحكيم ومعاصريه إلى العمل الوطنى وإلى الإسهام فى حركة الثورة التى تآلف فى زعيمها سعد زغلول كلا التيارين ، تيار المصرية والتعقل ، وهو تلميذ الإمام وربيب حركة الأمة وحركة الجريدة ، وتيار العاطفة المتأججة تيار مصطفى كامل والحزب الوطنى الذى تمثل فى أروع صوره فى أحداث الثورة وزعامة سعد لها .

كما ألهبت الثورة النفوس وأثارت الجماهير بمختلف مذاهبها وطبقاتها ، كذلك حركت الآداب والفنون ، فكانت السنوات الأربع التى امتدت من بدء المفاوضات وانتهت بالحصول على الاستقلال المشروط ، مرورا بأحداث الثورة ، سنوات مد ثورى زخم ، هزت الشعراء والكتاب والفنانين وأنتجت أدبا ثوريا ما يزال من أروع صور الأدب المصرى الحديث . وقد تمثل هذا الأدب فى شعر حافظ إبراهيم وخليل مطران وأحمد محرم وأحمد نسيم ومحمد عبد المطلب وعبد الحليم المصرى وأحمد الكاشف وفى أزجال وأناشيد بيرم التونسى وبديع خيرى ومحمود رمزى نظيم ومحمد يونس القاضى التى كانت تنتشر على ألسنة الجماهير ، ويذيع بعضها بألحان سيد درويش الشعبية الثورية . وقد اضطلع المسرح بدوره فى هذه الثورة ، وخاصة مسرح الريحانى أكثر المسارح نجاحا وجاذبية آنذاك ، فى اسكتشاته الهزلية ومنها «إش» و «وقولوله» ، و«فلفل» ، و «مصر ١٩١٨ — ١٩٢٠» ، و«كله من كده» التى لحن بعضها سيد درويش ، وامتلأت بالإسقاطات السياسية والتلميحات التى تؤيد الثورة وتعرض بالاحتلال . وسينهض الفن التشكيلى بعيد ذلك بدوره فى التعبير عن ثورة مصر ونهضتها ويتجلى ذلك فى نتاج الرعيل الأول من التشكيليين المصريين ، أول من تخرج من مدرسة الفنون الجميلة التى أنشأها الأمير يوسف كمال سنة ١٩٠٧ : محمود مختار ويوسف كامل وراغب عياد ومحمد حسن ومحمود سعيد وأحمد صبرى ، الذين أقاموا أول معرض للفن التشكيلى المصرى سنة ١٩١١ ، بعد أن كان إبداع هذا الفن وقفا على الأجانب من مقيمين وزائرين وقد ذهب أكثر هؤلاء فى بعثات إلى الخارج وعادوا إلى مصر ليستوحوا فنونها العريقة ويمجدوا حضارتها التليدة ويصوروا مشاهد طبيعتها الساحرة وحياتها الشعبية فى المدن وكدح فلاحيها وفلاحاتها أبناء الشعب الحقيقيين ورثة هذه الحضارة العظيمة .

وكان محمود مختار رمز هذه النهضة وأشهر أعلامها . ففى تماثيله الرائعة تجلت المصريّة بأصدق معانيها ، إذ استمد وحيه من التماثيل الفرعونية بشبابها الدائم وكتلها الضخمة وتكويناتها البسيطة الملفعة بالأسرار العميقة ، وجسّم فيها حياة الفلاح والفلاحة وسحر الأرض الخصبة والمتجددة ، وعبّر عن نهضة مصر الحديثة فى تمثال من أعظم تماثيله هو تمثال نهضة مصر الذى ينتصب اليوم شامخا أمام مدخل جامعة القاهرة .

كان توفيق يرصد ذلك كله ويراقبه بقدر ما تسمح له ظروف الدراسة والحياة آنذاك ، وكان

يوجه كل همه إلى استيعاب الحركات الإصلاحية والدعوات القومية والفكرية والحضارية التى تحيط به من كل جانب ، على أن ذلك لم يصرفه عن الاهتمام بحبه الأول والأخير ، حبّ المسرح ، الذى كان يؤثله ويعمق جذوره فى أعماقه بتتبعه لحركة المسرح المصرى المعاصر ، وتمثيليات الأعلام البارزين من كتابه آنذاك أمثال محمد وإبراهيم رمزى وحسين رمزى ومحمد لطفى جمعه وعباس علام ، والأفذاذ المبدعين من ممثليه ومخرجيه أمثال جورج أبيض أعظم ممثلى التراجيديا فى تاريخ حركتنا المسرحية ، وعزيز عيد أول المخرجين المثقفين الذين أفادوا من معرفتهم اللغة الفرنسية واطلعوا على ما كانت تقدمه لهم المجلات الفرنسية وخاصة الكوميديا المصوّرة La Comedia Illustré من تجارب الإخراج فى فرنسا موضحة بالصور والتفاصيل الخاصة بالديكور والموسيقى والإضاءة والتمثيل ، يضاف إلى ذلك كله نهمه إلى قراءة النصوص المسرحية باللغة الفرنسية . فهو يخبرنا أنه عثر ذات يوم على أكوام من الملحق المسرحى لمجلة المصور الفرنسية petite Illustration théatral فاشتراها بأبخس الثمن وعكف على قراءتها حتى استنفذها ؛ وقد ظهر أثر هذه المجلة فى مسرحياته كما سنبين فيما بعد . وقد كان لهذه المجلة أثر كبير فى الحركة المسرحية المصرية فقد اعتمد عليها المخرجون فى اختيار النصوص وفى إخراجها ، كما اعتمد عليها المؤلفون والمترجمون والمقتبسون فى ما كانوا يقدمونه للمسرح المصرى من تمثيليات آنذاك وعليها اعتمد طه حسين فى ملخصات المسرحيات التى كان ينشرها فى مجلة الهلال وسواها ، والتى جمعها فيما بعد فى كتبه ، «من هناك» ، و «صوت باريس» ، و«لحظات» .

كذلك قرأ توفيق ، كما يخبرنا فى «زهرة العمر» المكتبة المسرحية Librairie Théatrale برمتها ، وكان ، كما قال ، يراسلها من مصر قبل نزوحه إلى فرنسا . كما قرأ مسرحيات ألفريد دى موسيه ، ومسرحيات ماريفو وكتاب أربعون عاماً فى المسرح للناقد الفرنسى فرانسسك سارسى (سجن العمر ١٧٤)

بهذا الزاد الوفير من الوعى القومى الذى أججته فى نفسه أحداث الثورة التى شارك فيها مع أعمامه ، وبهذه الثقافة التى قدمتها له ولأبناء عصره «الجريدة» و «السفور» و «السياسة» ، فضلا عن المجلات الأخرى المشهورة فى عصره «كالهلال» و «المقتطف» ، وبهذه الخبرة الأولية المكتسبة من مشاهداته فى مسرح العصر ، ومن قراءاته فى المجلات والسلاسل المسرحية الأجنبية ، أقدم توفيق على تجربته المسرحية الأولى ، التى كانت استجابة مباشرة لثورة ١٩١٩ وتحية أدبية قدّمها إليها . بعد أن

اشترك فى مظاهراتها وفى توزيع منشوراتها وبياناتها ، ونظم الأزجال الحماسية فيها ، أو كما يقول فى عودة الروح مشيرا إلى حب محسن لسنيّة : «استحال كل ما كان فى قلبه من حب خاب فيه بقسوة إلى عواطف وطنية حارة . وكل عواطف التضحية التى كان مستعدا لبذلها فى سبيل معبودة قلبه إلى عواطف تضحية جريئة من أجل معبودة وطنه» (عودة الروح ٢ : ٢٤٦) .

كانت تلك المسرحية هى « الضيف الثقيل » التى كتبها إبّان أحداث الثورة ، وهى كما يقول فى مقدمة «مسرح المجتمع» : ترمز إلى معنى الاحتلال فى صورة عصرية انتقادية فقد كانت تدور حول محام هبط عليه ذات يوم ضيفٌ ليقيم عنده يوما فمكث شهرا ، وما نفعت فى الخلاص منه حيلة ولا وسيلة ، وكان المحامى يتخذ من سكنه مكتبا لعمله ، فما إن يغفل لحظة ويتغيّب ساعة حتى يتلقف الضيف الوافدين من الموكّلين الجدد فيوهمهم أنه صاحب الدار ويقبض منهم ماتيسّر له قبضه من مقدم الأتعاب ، فهو الاحتلال واستغلال واحدهما يؤدى دائما إلى الآخر . ولا يملك الحكيم ونملك نحن ، نصّا لباكورة أعماله هذه ، يتيح لنا أن نحكم على النتاج المسرحى الأول لكاتب سيغدو فيما بعد ، أشهر كتاب المسرح العربى .

ولكن يبدو أن هذه المحاولة لم تكن أكثر من عمل أولى أراد الحكيم أن يجرب فيه قلمه فى الحوار ، فى إطار انفعاله بالثورة وأحداثها . أو لعله أراد أن يستجيب لذلك الإعلان الذى نشرته فى أغسطس ١٩١٩ «شركة ترقية التمثيل العربى» ، وهى الفرقة التى أنشأتها «شركة التعاون المالى التجارى» برئاسة طلعت حرب ، للنهوض بالتمثيل العربى . وقد كانت هذه الفرقة تحث المؤلفين على وضع المسرحيات المصرية والشرقية موضوعا وأشخاصا ، لتقدمها فى موسمها التالى بمسرح حديقة الأزبكية . ومما يرجح هذا الفرض أن الحكيم ظل متأثرا بإعلانات تلك الشركة ، وباتجاهها إلى ترقية التمثيل العربى مدعومة بتأييد كبار الممولين المصرين آنذاك ، إنه بعد أن التحق بكلية الحقوق سنة ١٩٢١ أخذ يفكر جدّيا فى تقديم النصوص الموحية لها . ولما لم تكن خبرته فى بناء المسرحية آنذاك تعينه على كتابة نص مسرحى يضارع النصوص التى كانت تقدمها فرقة عكاشة لجأ إلى الاقتباس ، وسيظل الاقتباس الطريق الأسهل والأسرع مردودا أمام توفيق الحكيم كما سنبيّن فيما بعد .

تناول الحكيم مسرحية «كارموزين» «Carmosine» لألفريد دى موسّيه وكتب لها علاجا

مسرحيًا جديدا ، فاختار لها جوّا فرعونيًا وسماها أمينوسا ، واستخرج منها مسرحية غنائية كاملة (أوبرا) ونظم بعض أشعارها ثم انصرف عنها وأحالها على زميل له فى الحقوق هو محمد السعيد خضير لإتمام نظمها . وقدمت المسرحية لأولاد عكاشة وفوتح سيد درويش فى تلحينها ، فطلب أجرا ضخما ، فسلمت إلى كامل الخلعى ، الذى بدأ فى تلحينها فعلا ، ولكنها على كل حال لم تر النور .

وفى سنة ١٩٢٣ أعاد توفيق الكرّة ثانية فكتب بالاشتراك مع مصطفى ممتاز أحد الذين سبقوه إلى التأليف المسرحى ، مسرحية خاتم سليمان ، وهى أوبريت غنائية اقتبسها توفيق عن مسرحية فرنسية اسمها «غادة ناربون» ، لم أعثر عليها ولا على اسم مؤلفها بعد . وقد قدمت تلك المسرحية الغنائية أيضا إلى فرقة عكاشة التى مثلتها لأول مرة فى مستهل موسمها الخامس فى ٢١ نوفمبر ١٩٢٤ ، بعد أن لحنها كامل الخلعى .

إلى هنا وتوفيق ما يزال منجذبا إلى النوع الغنائى الذى كانت تفضله فرقه عكاشة . كان العكاكشة الثلاثة قد نشأوا فى مسرح الشيخ سلامة ، وتدربوا على أدوار المسرحيات الغنائية التى اشتهر بها الشيخ ، من أدوار المنشدين فى البطانة ، إلى أدوار البطولة التى أتيح لهم الظهور فيها بعد إصابة الشيخ بالشلل وعجزه عن العمل أكثر من أربعة مواسم ، ثم لما استقلوا عن الشيخ بفرقتهم سنة ١٩١٣ ، وتوزعوا أدواره فيما بينهم وكان زكى ، رئيس الفرقة وأصغر العكاكشة سنًا وأثقلهم ظلاً باعتراف القاهرة كلها وإجماعها فى ذلك العصر ، كما يقول عنه توفيق الحكيم ، يفوز دائما بنصيب الأسد فى الأدوار الرئيسية .

وفى الموسم نفسه وبعد تقديم «خاتم سليمان» قدمت الفرقة لتوفيق مسرحية «العريس» التى كان قد اقتبسها وأعاد تأليفها وحده عن مسرحية «مفاجأة أرثور» Coup d'Arthur وهى من تأليف كاتب ثانوى من كتاب الفودفيل اسمه «أليان فلابريج» . وهى هزلية عصرية خفيفة خالية من الألحان والأغانى تعتمد على النكت اللفظية والعملية ، والمفارقات وسوء التفاهم والتنكر والمفاجآت والحيل . وكان الفضل فى نجاحها ، كما يروى توفيق ، لمخرجها عمر وصفى وممثل الدور الأول فيها محمد بهجت .

المسرحية الثالثة التى مثلتها الفرقة لتوفيق كانت مسرحية « على بابا » التى قدمت فى موسم الفرقة السابع ١٩٢٦ / ١٩٢٧ . وقد كتب أغانيها بديع خيرى ولحنها زكريا أحمد وأخرجها عمر

وصفي . وتمثل هذه المسرحية تحولا نسبيًّا فى اتجاه توفيق الحكيم . فهو ، فيما يبدو ، لم يعتمد على نصّ أجنبى يقتبس منه هذه المرة ، كما فعل فى المسرحيات السابقة التى قدمها للفرقة ، وإن كان قد اعتمد على قصة شهيرة تناولها قبله وبعده العديد من الكتاب المسرحيين وكتاب الأشرطة السينمائية والموسيقيين ، نظرا لما تحتويه من إمكانات درامية ولمسات إنسانية .

وفى الموسم نفسه ، وبعد «على بابا» مباشرة ، قدمت الفرقة لتوفيق آخر مسرحياته التى ألفها قبل رحلته الميمونة إلى باريس ، وهى مسرحية «المرأة الجديدة» التى ألفها ليبرز فيها أفكاره الخاصة عن مستقبل المرأة وسفورها بعد مضى أكثر من عشرين عاما على دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة ، وبعد دعوة «الجريدة» و «السفور» إلى تعليمها وتحريرها وسفورها ، وبعد أن أخذت المرأة نفسها زمام المبادرة فخلعت «اليشمك» واشتركت سافرة فى أحداث ثورة ١٩١٩ ، الأمر الذى اعتبره توفيق معلما من معالم الثورة وهذه المسرحية تعتبر أول مسرحية واقعية محليّة كتبها توفيق الحكيم ، وهى الأم التى خرج من رحمها عدد من مسرحياته الخاصة بالمرأة ودورها فى الحياة العامة وفى حياة الأسرة والمنزل كـ«حياة تحطمت» و«سر المنتحرة» و«الخروج من الجنة» و«رصاصة فى القلب» .

ولم يعتمد توفيق فى هذه المسرحية ، كما يبدو ، على نص أجنبى ، وإن كان قد اعتمد اعتمادا جزئيا على مؤلف معاصر ، هو محمد تيمور ، إذ استوحى من مسرحيته «الهاوية» التى مثلت سنة ١٩٢١ عقب وفاته ، موقفا كاملا . ولما حدثته فى هذا الأمر ، ثاروأ زبد وزعم أنه لم يسمع بمحمد تيمور هذا إلا بعد عودته من باريس ، ولكن الكاتب الذى كان يشده ويشدّ معاصريه ويأخذ بألبابهم هو أنطون يزبك مؤلف «الذبائح» و «عاصفة فى بيت» وغيرها من الميلودرامات العنيفة التى كانت تستهوى يوسف وهبى .

وبعد ، فإن هذه المحاولات البدائية الكثيرة التى كتبها توفيق لدى أول اتصال له بالمسرح المحلّى تشير إلى حب أكيد للمسرح خالط شغاف القلب ، وتشير إلى ضعف أساسى فى نفس توفيق ، وهو حبّه للاقتباس ، نتيجة عجز فى تركيب المسرحية المحكمة الناجحة ، لم تنجح فى علاجه ثقافته المسرحية وموهبته الواضحة فى كتابة الحوار الذكى الرشيق المتدفق . ولعل الحكيم كان صادقا مع نفسه حين أصدر حكمه على هذه المرحلة من مراحل حياته الفنية فى كتابه «من البرج العاجى» فقال :

«فى حياتى الفنية جانب مجهول أردت ألا أعترف به ورأيت أن أُقصَيه وأن أسدل عليه الستار لأنه فى نظرى لا يتصل بأدبى ولا يجوز أن يدخل فى عداد عملى ... ذلك هو عهد اشتغالى بكتابة القصص التمثيلى لفرقة عكاشة حوالى سنة ١٩٢٣» .

فى سنة ١٩٢٥ حصل توفيق على ليسانس الحقوق ، واستشار الأب صديقه القديم لطفى السيد مدير دار الكتب آنذاك فى أمر ابنه هذا ، الذى كان يخشى أن ينجرف فى حبّه للمسرح والأدب ، فيزهد فى الوظائف الحكومية التى كانت تهيىء لأصحابها آنذاك المكانة والاستقرار . فأشار عليه لطفى أن يرسله الى أوروبا ليحصل على الدكتوراه فإذا عاد بها عين أستاذا فى الجامعة التى تزمع الحكومة إنشاءها وفتحها قريبا ، أو فى القضاء المختلط حيث الإقامة فى المدن الكبرى كالقاهرة أو الإسكندرية أو المنصورة مما يتيح له إشباع هوايته للأدب .

وقد لاقت نصيحة لطفى القبول والاستجابة فى نفس الأب ، لأن أبناء الأعيان ، منذ بروز طبقتهم فى أواخر القرن الماضى ، كانوا يتجهون إلى دراسة الحقوق لأنها الباب المؤدى إلى المناصب الوزارية ، أو مناصب القضاء . وإذا عرضنا أسماء وزراء مصر منذ تأليف أول وزارة حتى ثورة ١٩٥٢ وجدنا أن أكثرهم من الحقوقيين . وتحمّس الابن لهذا الاقتراح لأنه كان تعلم ، من خلال ما يقرؤه من كتب ومجلات أن باريس كانت عاصمة الثقافة والمسرح والفنون جميعا ، وملاذ كبار الكتاب والفنانين العالميين آنذاك . ولذا قرر النزوح إليها ليقتبس من أنوار ثقافتها المتلألئة وليشبع نهمه إلى المسرح والثقافة بوجه عام .

لقد ذاقت فرنسا فى الحرب ألوان البلاء والعناء ، ولكنها خرجت منتصرة مزهوة ، تملك فى يديها جميع الوسائل التى تتيح لها أن تعوّض مافاتها فى تلك الأيام السود من ألوان المتعة والمرح . وأصبحت قبلة الأدباء والفنانين الذين كانوا يؤمونها من شتى أقطار الأرض ليجعلوا منها العاصمة العالمية للحضارة الحديثة التى لابدّ أن تحلّ محل الحضارة المنهارة ، حضارة العلم والصناعة التى وفرت الوسائل لقيام تلك الحرب المدمرة . وأخذت مقاهى باريس ومطاعمها وأنديتها الليلية وقاعات الكونسير والمسارح فيها تغص بالأدباء والفنانين وطلاب المتعة من كل نوع لذا انفردت بشخصيتها الفنية والأدبية عن سائر فرنسا المحافظة المعتزة بتراثها وتقاليدها . تجمّع فى باريس آنذاك الأدباء والفنانون من

كل ملة وجنس : من الفرنسيين والإسبان والروس والألمان والهولنديين واليونانيين والبولونيين واليابانيين ، وأسهموا جميعا فى تأسيس ما يسمى بالحركة الحديثة أو الفن الحديث L'Art Nouveau وقد وسمت هذه الحركة جميع الفنون بسمة التجديد ، وظهر أثرها بارزا فى الفنون التشكيلية والرقص والموسيقى والأدب والمسرح .

كان زعيم مدرسة باريس فى الحركة التشكيلية الحديثة بابلوبيكاسو الذى بدأ يطبع الفن بطابعه الخاص منذ سنة ١٩٠٦ ، ثم غدا بعد الحرب لغزا محيرا وطاغية يفرض شخصيته الفنية على جميع أهل الفن ، وأصبحت رسومه رمزا لهذا القرن القلق أو جوهر هذا القرن .

وفى أواخر الحرب مست شعلة التجديد فنا عريقا آخر ، هو فن الباليه . كان سرجى دياجيليف قد حصل سنة ١٩٠٩ على إذن بأخذ مجموعة من راقصى الباليه الأمبراطورى الروسى الشهيرة إلى باريس وعواصم أوروبا . وكان على رأس هذه المجموعة الراقصة أنّا بافلوفا والراقص فاسلاف نِجنسكى . وقد بقيت الفرقة فى أوروبا سنوات عدة ، إلى أن حالت ظروف الحرب والثورة الروسية دون عودتها إلى موسكو . وفى سنة ١٩١٦ استطاع دياجيليف أن يجمع شتات الفرقة ثانية وقدم بها موسما ناجحا فى أمريكا وفرنسا وإسبانيا وإيطاليا .

وفى سنة ١٩١٧ تقدم شاب فرنسى اسمه جان كوكتو إلى مدير الفرقة بمشروع لباليه جديد . كان كوكتو آنذاك شاباً متحمسا لكل جديد فى الأدب والفن ، ينظم شعرا تكعيبيا ويرسم على طريقة بيكاسو . وقد أقنع بيكاسو بأن يرسم مناظر هذا الباليه الاستعراضى الجديد . ومنذ ذلك العرض الجرىء لم يعد الباليه فنّاروسيّا قوميّا يختص به الروس ، بل أصبح فنّا جديدا خطط موضوعه شاعر فرنسى وألف موسيقاه موسيقى فرنسى من المدرسة الحديثة هو أريك ساتِى ورسم ملابسه وستائره بابلو بيكاسو وأخرج رقصاته ليونيد ماسِّين . كان هذا العرض خليطا عجيبا من ألعاب السيرك وفقرات الصالات الموسيقية ، قوامه ساحر صينى وفتاة أمريكية صغيرة ولاعبان من لاعبى الأكروبات . وقد اندفع دياجيليف بعد ذلك فى التجديد ، متأثرا بالنجاح الذى أحرزه ، وأخرج عددا من العروض التى حلت فيها ألحان الموسيقيين الفرنسيين المجددين ، أمثال فرانسس بولنِك وجورج أُوريك وأريك ساتى وموريس رافيل محل موسيقى مُسُوْرجسكى وكورساكوف . وحلت

رسوم بيكاسو وأندريه ديرين وجوان جريس محل رسوم بُنوا وباكْست ، وبذا أصبح فن الباليه ، الفن الروسى العريق ، فنا عالميا معبّرا عن الروح الحديثة .

وفى نطاق الأدب ، بفنونه المختلفة : الرواية والشعر والمسرحية ، حدث تطور هائل ، كان فى بعض الفنون أقرب إلى الانقلاب منه إلى التطور الهادىء البطيىء . ففى الرواية أخذت أجزاء رائعة مارسيل بروست «البحث عن الزمن الضائع» تظهر سنة ١٩١٣ ، لتحدث تغيرا أساسيا فى مفهوم هذا الفن ، ولتدخل الزمن بطلا جديدا من أبطال الرواية ، الزمن : البقاء بالمفهوم البرغسونى أحيانا وبمفهوم بروستى جديد أحيانا أخرى ، الزمن كمدة تعاش ، وكعامل تدمير وهلاك على عكس ما فهمه برغسون . كانت تلك الرواية قصيدة طويلة فى الذاكرة والنسيان ، فى البقاء والفناء ، وأسلوبا جديدا فى كتابة الرواية نقض قواعد المدرسة الطبيعية وأعطى الواقعية مفهوما مغايرا وأداة جديدة للتغلغل إلى أعماق النفس البشرية وكشف مكنوناتها ، ذلك هو أسلوب المونولوج الداخلى ، أو تيار الوعى .

ومن الصدف الغريبة فى تاريخ الأدب أن الروائى الأرلندى العظيم جيمس جويس كان فى الوقت نفسه يكتب فى زيوريخ وباريس رائعته «يوليسس» ، ويعتمد فيها على أسلوب المونولوج الداخلى وتيار الوعى ، ويستعين بالأسطورة والحلم والهلوسة ويتلاعب ببعدى الزمان والمكان ليتغلغل إلى أسرار النفس . ويبدأ جويس سنة ١٩١٤ بعد عام من صدور الجزء الأول من رواية بروست ، بنشر روايته مسلسلة فى الصحف ، فكان هذا التاريخ بداية مرحلة جديدة كل الجدة فى تاريخ الرواية ، قامت على دعامتين من نتاج بروست وجويس .

وفى الشعر ، سبقت الدادائية السريالية ، وهى حركة فنية أدبية جديدة ظهرت فى صفوف الكتاب والفنانين الذين لجئوا إلى زيوريخ أثناء الحرب الأولى ، ومنهم الكاتب الرومانى ترستان تزار والرسام التكعيبى فرانسيس بيكابيا . وقد انتقلت هذه الحركة إلى باريس عقب الحرب وانتهى أمرها حوالى سنة ١٩٢٠ . وهى تتسم بعدم الترابط فى الأداء ، وبالروح التدميرية وتؤكد أهمية التعبير الغريزى التلقائى الذى لا يتحكم به العقل .

فى ذلك الحين كان ثلاثة من الشعراء الشبان ، من تلاميذ جيّوم أپولِنير المعجبين بشعره وببحثه الحثيث عن كل جديد فى الفن ، يصدرون مجلة أدبية باسم «الأدب» . هؤلاء الشبان هم لويس أراغون وبول إيلوار وأندريه برِيتّون ، وقد التفوا حول زعيم الدادائية تريستان تزارا حين قدم إلى باريس وأُخذوا بدعوته إلى التلقائية واللامعنى . ولكنهم مالبثوا أن انفضوا من حوله وأسسوا حركتهم الخاصة بهم – السريالية – سنة ١٩٢٤ . فى تلك السنة أصدر برِيتّون البيان السريالى الأول الذى نص على أن الإنشاء الصحيح المفيد المعبر عن حقيقة الإنسان الكامنة وراء الشعور ينبغى أن يعتمد على الكتابة الآلية العَفْوية التى يمليها الشعور طليقا من أى رقابة يفرضها العقل ، ومن كل اهتمام إدراكى أو أخلاقى . وقد كانت غاية السرياليين بلوغ واقع الأنا الجوهرى أو مافوق واقع الأنا الذى كانت سيكلوجيا اللاوعى الفرويدية تدعو إلى البحث عنه فى صور الحلم وفى النزعات المكبوتة وفى العقد الجنسية الخفية . ومن هنا كان لفرويد أثر واضح فى هذه الحركة ، يضاف إلى ذلك اكتشافهم الكاتب المسرحى الإيطالى لويجى بيرانديللو الذى كانت مسرحياته تمثل آنذاك فى فرنسا ، وتعبر بواسطة رموز درامية قويّة عن أوهام الوجدان ونسبية الحقيقة وعن توزيع الأنا فى تتابع الأقنعة التلقائية وفى تحاذى اليقظة والحلم ، والوهم والحقيقة ، والعقل والجنون .

أما فى المسرح ، فقد انهزمت الطبيعية والواقعية والمسرحية المُحْكَمة أمام جهود المخرجين الكبار لونْى يو وجاك كوبو وتلاميذِه أعضاء الاتحاد الرباعى (الكارتل) ، وحلت محلّها مسرحيات الموجة الجديدة من كتاب المسرحية الرمزية والمسرح الطبيعى وفى مقدمتهم إبسن وسترند برج وبيراندللو وجيرود ومترلنك ولونورمان .

اقترن الاتجاه الواقعى والطبيعى فى الإخراج المسرحى فى فرنسا وفى المسرح الأوروبى عامة باسم أندريه أنطوان (١٨٥٨ – ١٩٤٣) الذى أسس «المسرح الحر» Thétre libre سنة ١٨٨٧ لإخراج المسرحيات الواقعية والطبيعية . تأثر أنطوان بالحركة الطبيعية ، وبزعيمها إميل زولا وتلميذه المخلص بول أليكسيس ، كما تأثر بالاتجاهات المسرحية المعاصرة خارج فرنسا وخاصة اتجاه هنرى إرفنج (١٨٣٨ – ١٩٠٥) ، الممثل المخرج الذى طبع المسرح الإنجليزى بطابعه فى السنوات الأخيرة من حكم الملكة فكتوريا ، واتجاه ممثلى ماييننجن ، وهى فرقة خاصة كوّنها وأخرج لها جورج ، دوق سايكس ماييْننّجن

وزوجُه الممثلة إيلين فرانز . إذن لم يخترع أنطوان الواقعية بل توسع فيها وبالغ فى تطبيقها . استمر المسرح الحر تسعة مواسم فقط ، لكنها كانت كافية لتوطيد دعائم ثورته الجديدة فى المسرح الفرنسى وجعلها نموذجا يحتذى فى الإخراج الحديث ، لافى فرنسا وحسب بل فى المسرح الأوروبى والأميركى عامة . لقد استطاع أنطوان أن يقضى بثورته هذه على التقاليد التى تحكمت بالمسرح الفرنسى منذ عهد لويس الرابع عشر والتى كانت «الكوميدى فرانسيز» أمينة عليها حريصة على التقيد بها : كالتنغيم فى إلقاء الشعر المنظوم على البحر الإسكندرى ، والتمثيل النمطى المتكلف والمناظر الغنيّة التى كان ملك الشمس يحب أن يراها فى حفلات فرساى ، وإن كانت فضفاضة مسرفة مبتورة الصلة بأحداث المسرحية وبجوّها . وقد كانت غاية أنطوان أن يقضى على هذا التناقض بين الديكور والمشهد المسرحى ، وأن يقدم المناظر الحقيقية فى البناء الحقيقى ، وأن يخلق وحدة بين الديكور ومضمون المسرحية ، أى مضمونها الاجتماعى والنفسى ، وأهم من ذلك كله أنه أحدث ثورة فى الأداء التمثيلى ، إذْ أحلّ الإلقاء الطبيعى والسلوك الإنسانى العادى المألوف محل الكلام الممطوط المنغم والأوضاع التمثيلية المتكلفة . ومعنى هذا أنه جعل الديكور والإضاءة والنص كلاًّ مترابطَ الأجزاء ، وصورةً عن الحياة كما نشاهدها ونختبرها ، وبهذا وحده يمكن أن تتحقق رغبة ستاندال ومعادلة إبسن فى إسقاط الحائط الرابع . بهذا الأسلوب المستحدث فى الإخراج قدم أنطوان على مسرحه أعمال الواقعيين الأوروبيين أمثال تولستوى وابسن وسترندبرج وهاوبتمان ، كما قدم أعمال معاصريه من الواقعيين الفرنسيين أمثال جورج آنسِى وأوكتاف مِيْربو وأوجين برِيو .

وبعد أن أغلق مسرحه التفت إلى تطوير نظرياته ، ولكنه لم يتخلّ قط عن الديكور الحقيقى مع أنه ترك الواقعية المثقلة المكثّفة إلى واقعية مبسّطة . وحين أخرج بعض مسرحيات شكسبير وموليير على مسرح الأوديون بين سنة ١٩٠٦ و ١٩١٦ التزم فى المناظر الواقعية إبداع الواقع لا محاكاته . ترك أنطوان بصماته على الإخراج الفرنسى بوجه عام زهاء ربع قرن ، وكان لأسلوبه ونظرياته أثر كبير فى المسرح الأوروبى . ظهر واضحا فى المسرح الحر الذى أنشأه الناقد المسرحى أُوتوبرامْ فى برلين سنة ١٨٨٩ والمسرح المستقل الذى أنشأه ج . ت . جرين فى لندن ، ومسرح موسكو للفن الذى أسسه نميروفتش وانْشِنكو والمخرج العظيم كونستَنْتِين ستَنْسلافسكى سنة ١٨٩٨ .

لقد كانت حركة المسرح الفرنسى فى أخريات القرن الماضى تعكس الصراع الثقافى والفكرى المحتدم فى تلك السنوات : الوضعية ، والحتمية الطبيعية ، والنفسية – مقابل المثالية المتأثرة بالمثالية الألمانية التى ثارت على نظرة الوضعية القاصرة المحدودة إلى شئون الفن والحياة . وقد تمثلت الوضعية والحتمية الطبيعية فى مسرح أنطوان ، كما ذكرنا ، وتمثلت الفنية والرمزية فى مسرح بول فُوْر . فبعد قيام المسرح الحر بثلاث سنوات أنشأ فور مسرح الفن مستوحيا فيرلين وَملارميه وموريس دونى ، كما استوحى المسرح الحر إميل زولا وبول ألكْسِيس . وقد أصبحت المناظر لدى فور ضربا من الحلية والزينة والتبرج الخيالى ، صحيح أنه احتفظ بوحدة الديكور والواقع وتلاؤمهما ، كما دعا أنطوان ، ولكنه اعتمد على الإيحاء ، والتزم الصدق الشعرى لا الصدق الواقعى . وقد أخذ يخرج قصائد الشعراء الرمزيين على المسرح ، كما أخرج « دكتور فاوستوس » لمارلو و « وآل شِنْسى » لشيللى «والدخيل» لمترلنك

فى سنة ١٨٩٢ حلّ المخرج العظيم أُورِيليان مارى لونى –بو محل فور فى مسرح الفن ، وغير اسمه فدعاه «مسرح الروائع» . واحتفظ بطريقة فور الإيحائية الرمزية ، ولكن على نطاق أوسع وبتغييرات أساسية . تتلمذ لونى–بو على أنطوان وشارك فى أعمال المسرح الحر ، ثم مسرح الفن . ومنذ تولى العمل فى مسرحه الجديد أخذ يبشر باتجاه جديد معاكس لاتجاه أستاذه أنطوان ، وذلك بتبنى النظريات الرمزية ، وبخلق مسرح قائم على الأحلام والشعر والثقافة العميقة ، ناقضاً بذلك نظرية «شريحة الحياة» التى كان يتبناها أنطوان والطبيعيون ، ليُحِلّ محلها نظرية مسرح الأَفكار . ومن تجديداته التى احتفظ بها المسرح الحديث إلغاء الأضواء الأرضية ، واستعمال المسرح الدوّار ، والتمثيل وراء ستائر شفافة ، والاعتماد على الرمز والإيحاء فى رسم الأبواب والنوافذ والمداخل والممرات وما إليها . وقد استغنى عن الإلقاء الواقعى وأَحَلّ محلّه الإلقاء الانسيابى المنغم . وبهذا الأسلوب الرمزى الإيحائى قدم لونى–بو إلى الجمهور الباريسى أعمال عدد من مشاهير الكتاب المسرحيين أمثال دانوا نزيو وإبسن وستراندبرج وهوفمانْشتال ووايلد وجوركى وشو ، من الأُوروبيين ، وكلودِيل ومترلنك وجيد وسَلاكْروا وأنويْ من الفرنسيين . (وقد تمنى الحكيم أن يخرج مسرحيته شهر زاد) .

وكما جمع ستنسلافسكى بين أحسن العناصر فى طريقتى أنطوان ولونى–بو ، كذلك أفاد

المخرج الكبير جاك كوبو من هذين الاتجاهين المتناقضين ، الاتجاه الواقعى الحِرْفى المتزمت ، والاتجاه الرمزى الإيحائى الطليق . وتعد نظريات كوبو وانجازاته أعظم إسهام فردى فى تاريخ المسرح الفرنسى الحديث . اتجه كوبو فى بدء حياته الفنية إلى الأدب فأصدر بالاشتراك مع أندريه جيد وجان شلومبرجيه «المجلة الفرنسية الجديدة» سنة ١٩٠٨ ، وظل رئيسا لتحريرها حتى سنة ١٩١٣ . فى تلك السنة نشر فى هذه المجلة مقالا عنوانه : «محاولة فى التجديد المسرحى : مسرح الفيوكُولومْبييه » طرح فيه أفكاره ونظرياته فى تجديد المسرح . وفى تلك السنة نفسها أسس مسرحه ذاك بمساعدة أصدقائه الأدباء الذين شاركوه فى إصدار المجلة وتحريرها . نادى كوبو بنظرية جديدة ، هى نظرية «المسرح العارى» أى المسرح البسيط المتقشف . إذ كان يرى أن مصممى الملابس والمناظر احتلوا مكان الصدارة والنفوذ فى المسرح الحديث ، وأن الهزلية والملهاة الخفيفة يمكن أن يُقدَّما على مسرح عامر مرتجل ، وأن المأساة يمكن أن تقدم على مسرح بسيط يُكْتَفى فيه ببضع درجات توضع فى صدر المسرح . وكان مسرح كوبو بسيطا بالفعل ، ولكنه كان يعتمد اعتمادا كبيرا على البراعة فى استعمال الإضاءة والدقة فى اختيار الملابس ووسائل الزينة . ويعزى الفضل فى ذلك إلى مدير مسرحه لوى جوفيه ، الذى سنتحدث عنه بعد قليل . لم يهتم كوبو بواقعية الديكور ، أو الحيل والوسائل الإخراجية لأنه كان يضع التأكيد الأول على النص . ولا يرى من عمل المخرج خلق الأفكار الجديدة فى إخراجه بل يكفى أن يتفهم النص وأن يبرز الأفكار الكامنة فيه ، فالإخراج عمل تعاونى مشترك طرفاه المؤلف والمخرج .

وبعد أن قدم كوبو موسما واحدا على مسرحه (١٩١٣/١٤) اضطر إلى إقفاله بسبب نشوب الحرب . وفى أثناء الحرب أرسله كليمنصو على رأس فرقة مسرحية إلى نيويورك لتقديم نموذج من الفن الفرنسى الجيد هناك ، فقدم موسمين ناجحين (١٩١٧/١٨ ، ١٩١٨/١٩) ، على مسرح جاريك ، ثم عاد إلى باريس وافتتح مسرحه ثانية فى موسم ١٩١٩/٢٠ ، واستمر فيه حتى ١٩٢٤ . ورث كوبو سلطان أنطوان فى المسرح الفرنسى أكثر من ربع قرن من خلال أعماله وأعمال تلاميذه أعضاء الاتحاد الرباعى ، واعترف بفضله وتأثّر بطريقته كبار مخرجى العصر فى أوروبة ومنهم ستنسلافسكى فى روسية وجوردون كريج فى انكلترة وأدولف آبيا فى سويسرة وكلاوس فُوخْس فى ألمانية . وكان نجاحه المعنوى

أكبر بكثير من نجاحه المادى ، وكانت أساليبه ونظرياته أكثر نفوذا من عمله المسرحى الذى لم يستمر أكثر من خمسة مواسم لم تكن جميعها ناجحة . ويعزى إخفاق مسرح كوبو ، إلى حد كبير ، للطريقة التى اتبعها فى تدريب ممثليه . فقد كان يقرأ معهم النص قراءة تحليل ونقد وتذوّق قبل البدء فى التدريبات وكان يشجع المناقشات الفنية والأدبية التى تدور حول النص . وكان يصرّ على أن يقوم ممثلوه بتمرينات رياضية صارمة متصلة ، وكان يرى أن أمزجتهم وأذواقهم لن تتوحد إلا من خلال العمل الجماعى المشترك ، وأن عقولهم وأذواقهم لن تهذب وتصقل إلا من خلال الدراسة العميقة والثقافة الواسعة . اتهم كوبو ظُلماً بأنه صاحب نظريات ، ولكنه فى الحقيقة كان مكتشفا تجريبيا ومدربا بارعا يعرف كيف يبرز فى حركات ممثليه وفى أصواتهم مسحة من الرشاقة والجمال التعبيرى الأخاذ ، والأداء التمثيلى الشاعرى ، وكان يرى المسرح نوعا من الشعائر الدينية ، على الناس أن يحتشدوا فيه فى أيام الأعياد التى تمر خلال العام ، وبذا يستطيع الرجال والنساء أن يشتركوا فى التفكير فى شىء واحد ، وأن يركزوا إيمانهم فى معتقد واحد . والشعور بالبهجة والغبطة ، أو الجِدّ والصرامة الذى ينتاب الحضور لدى مشاهدتهم نصّا مسرحيّا قيّما يمثل أمامهم ، سيؤدى إلى إحلال الوئام والسلام وإلى إزالة مشاعر العداوة والبغضاء . لقد سقط كوبو ضحية أفكاره الفنية ونظرياته الخلاقة ، ولذا لم يستطع الاستمرار فى عمله الباريسى بعد ١٩٢٤ . كان كوبو فى بدء حياته الفنية ناقداً مسرحيا يهاجم أعمال مشاهير الكتاب آنذاك أمثال روستان وبريو وبِرْنْشتين وهى فى أوج نجاحها الجماهيرى . وعندما أصبح مخرجا على مسرحه الخاص كان لا يرضى أن يجامل الذوق العام على حساب الفن (راجع يوميات أندريه جيد) . وقد اعتبره النقد الفنى الحديث نبيّا يحمل رسالة فنيّة كان هو أول ضحاياها . وبعد أن أغلق كوبو مسرحه فى نهاية موسم ١٩٢٤ ، لاذ بقرية صغيرة فى بورغاندى ، واختار مجموعة من الممثلين الشبان أخذ يدرّبهم بأسلوبه الخاص ، عرفوا فيما بعد بالكوبويين ، وكوّن منهم فرقة صغيرة جوالة دعيت بفرقة الخمسة عشر ، وقد مثلوا فى باريس ولندن ونيويورك ، فى جولات متقطعة وفى سنة ١٩٤٠ عين كوبو مديرا لفرقة الكوميدى فرانسيز .

على أن جهود كوبوا ونظرياته لم تذهب هدرا ، إذ تولاها أربعة من تلاميذه هم أعضاء الاتحاد الرباعى الذين كانوا يحرصون على التجديد والمغامرات المسرحية حرصه هو ، أو أشد .

أول هؤلاء المخرجين هو شارل دولان (١٨٨٥ – ١٩٤٩) . ولد دولان فى سافْوَى ، وبدأ حياته الفنية بإلقاء القصائد فى ملاهى مونمارتر وحاناتها . وقد التحق بفرقة كوبو بعد أن أثبت قدرته على التمثيل فى دور سميْرْدياكوف فى «مسرحية آل كارامازوف» التى اقتبسها كوبو نفسه وقدمها على مسرح الفنون سنة ١٩١٠ . وقد أتيح له آنذاك أن يتدرب على يدى أستاذه أحسن تدريب . وفى سنة ١٩٢١ استقل بعمله وأنشأ مسرحه الخاص : مسرح المحترف (لاتولييه) ، واستمر فيه حتى سنة ١٩٣٩ وقد كان هذا المسرح أكثر المسارح الطليعية شبها بمسرح كوبو . كان دولان نفسه ممثلا فى المقام الأول ، لمع اسمه فى عدد من أدوار البطولة ، منها دوره فى البخيل لموليير وفوليونى لبن جونسون والحياة حلم لكالديرون ورتشارد الثالث لشكسبير . وتمتاز جميع المسرحيات التى أخرجها على مسرحه الصغير الدوّار بتوكيده على عناصر الغموض والشاعرية ، وبالجنوح الخيالى فى تفسير النص الأدبى . وكان من أوائل المخرجين الذين عُنوا بإدخال الموسيقى فى صلب العمل المسرحى ، واستعان لذلك بمشاهير موسيقيى العصر أمثال جورج أوريك وداريو ميلهو . وكانت مناظره وملابسه ومُعَدَّاته رمزية إيحائية . كان دولان مخرجا بالمعنى الفرنسى الدقيق للكلمة «باعث الحياة» Animateur إذ كان ينتبه أشد الانتباه لجميع التفاصيل الدقيقة التى تعينه على إخراج عمل حى منسجم متكامل ، منبثق من طبيعة النص الذى كان يعكف عليه حتى يفهمه فهما عميقا ويدرك أسراره ويلمّ بأبعاده الخفية ، كما كان يفعل أستاذه كوبو . وكان له الفضل فى اكتشاف عدد من الممثلين وصقل مواهبهم منهم جان لوى بارو ، وفى تقديم عدد من مشاهير المؤلفين الفرنسيين المعاصرين أمثال سالاكرو وآشار وأنوِيْ ، وسارتر .

المخرج الثانى فى الاتحاد الرباعى هوجورج بتوئيف (١٨٨٦ – ١٩٣٩) . ولد بتوئيف فى كييف وعمل فى المسرح الروسى قبل قدومه إلى باريس ، إذ كان على رأس فرقة خاصة من الهواة فى بيترسبورغ (ليننغراد) . قدم إلى باريس فى أعقاب الحرب . وبعد أن ظهر على عدد من المسارح ، وخاصة مسرح كوبو ، انتقل بفرقته إلى «مسرح الفنون» سنة ١٩٢٤ ، وتنقل بعده بين عدد من المسارح منها مسرح كوميديا الشانزلزيه ومسرح الماتوران . كان إخلاص بتوئيف للمسرح ولرسالته لا يقل عن إخلاص كوبو ودولان ، وكان أثر ستنسلافسكى فيه أوضح من أثره فى أى أعضاء الاتحاد

وذلك نتيجة نشأته المسرحية الأولى . من هنا كان فهمه لدور المخرج المسرحي يختلف عن فهم زميليه إذ كان يرى ، أن المخرج هو ممثل فوق جميع الممثلين ، وهو الذى ينبغى أن يضطلع بتفسير وإبراز ما فيها من أسرار وأبعاد ، بصرف النظر عن رأى المؤلف فى هذا التفسير . وحصيلة بتوئيف المسرحية تكشف عن إيثار للمؤلفين غير الفرنسيين ، أمثال تشيخوف (الخال فانيا ، الشقيقات الثلاث ، طائر البحر) ، وشو (أندروكليس والأسد ، كانديدا ، سانت جوان ، قيصر وكليوباتره) وإبسن (الأشباح ، براند ، بيت الدمية) وشيكسبير (كيل بكيل ، روميو وجولييت ، هملت) . وهو الذى قدم أول مسرحية ذات قيمة لكوكتو (أورفيه) و «أوديب» لأندريه جيد وقدم أولى مسرحيات جان أنوى (المسافر بلا متاع ، والمتوحشة) . وكانت زوجه لُدْميلا ممثلته الأولى وقد عاشت بعده اثنتى عشر عاما .

المخرج الثالث فى الاتحاد الرباعى هو جاستون باتى (١٨٨٥ – ١٩٥٢) . لم يكن باتى شديد الالتزام بنظريات كوبو وتجاربه ، كسائر أعضاء الاتحاد ، بل أخذت اجتهاداته وتجاربه تبتعد بنظريته وفنه عن ذاك الأستاذ العظيم . كان باتى يخشى من طغيان النص الأدبى على أداء الممثلين وفنية المسرح ولذا وجه عنايته إلى تدريب الممثلين ومراقبة حركاتهم وإيماءاتهم وأوضاعهم على المسرح وإلى الخصائص الجمالية لإشاراتهم وتلويحاتهم ، وتوزيع الإكسسوارات والأشياء على الخشبة ، والمؤثرات الضوئية . ولم ينس حبه القديم لفن العرائس (الماريونيت) ، ومن هنا كان الممثل فى نظره دمية تمسك أصابع المخرج بجميع خيوطها . فى سنة ١٩٢١ ألف باتى فرقة دعاها فرقة الشيمير (لى كومبانيون دولا شيمير) . أول مسرحية قدمتها الفرقة هى «مارتين» لجان جاك برنار . وكانت نصّا مثاليا يستطيع باتى من خلاله أن يطبق نظرياته . فقد كان يرى أن النص لا يستطيع أن ينهض بنفسه وأن يعبر عن كل شىء ، ويزعم أن ثمة منطقة من الصمت تلفه وأن مناخا خاصا يحيط به وعلى المخرج أن يخترق تلك الستر وينفذ إلى النص حتى يستطيع أن يكشف أسراره ويعبر عنها .وأن المخرج فى نظره ، هو شريك المؤلف ، وهو الذى يستطيع أن يجلو أشد أفكاره إبهاما وغموضا . وفى سنة ١٩٣٠ احتلّ باتى مسرحه الخاص وهو «مسرح مونبارناس» ، وأعظم أثرين قدمهما على هذا المسرح هما اقتباسه «للجريمة والعقاب» التى استمر تمثيلها طوال موسم ١٩٣٣ / ١٩٣٤ ، ومدام بوفارى فى موسم ١٩٣٦ / ١٩٣٧

وقد ألقى على نظرياته وموقفه من المؤلف مزيدا من الضوء حين اخرج بعض مسرحيات الفرد دى موسيه إذ تناول النص بحرية وأضاف إليه بعض المشاهد الإيمائية وبعض أغانى الكورال . لقد رفض باتى واقعية المسرح وسعى إلى خلق عالم وهمى على المسرح ، يشد المُشاهد ويعزله عن وجوده اليومى . وكان مسرحه ، على عكس مسرح كوبو البسيط المتقشف إذ أضاف إلى طاقة الكلمة العارية المجردة قوى التمثيل والإيماء والألوان والأضواء والضجيج والصمت .

آخر مخرجى الكارتيل هو لوى جوفيه (١٨٨٧ – ١٩٥١) الذى كان على النقيض من باتى ، مدافعا صادقا عن عظمة الكلمة ، وقدسية النص ، مقتديا بصديقه ، الكاتب الأثير لديه جان جيرودو . وقد كان بحق المخرج الذى خلق مسرحا أدبيا كلاميا ، يجلس النص فى موضع الصدارة منه

تدرب جوفيه على يدى كوبو فى مسرح الفيوكولومبييه ، حيث كان مساعدا وميكانيكيا ، ورساما ومديرا ، فضلا عن ذلك كان ممثلا بارعا اشتهر بتمثيل دور كْنُوك فى مسرحية جول رومان ، الذى ارتبط باسمه طوال حياته المسرحية .

أما فى الإخراج فقد خدم جوفيه قضيّة المؤلف بإخلاص ، إذ كان يدرس النص المسرحى بدقة ويغوص إلى أعماقه لاستكشاف نفسية الكاتب وعذاباته وهمومه ، ويتعاون مع المؤلف فى فهم أسراره وأبعاده ، ومن هنا نشأت تلك الصداقات الوثيقة التى ربطت بينه وبين عدد من كتاب العصر أمثال جول رومان ومارسيل آشار وجان جيرودو . وقد كان لإخراج جوفيه الذكى البارع الفضلُ فى تتبع الجمهور لما تحتويه مسرحيات جيرودو من عمق وتعقيد وتلوين . وكان يستلهم السحر الذى ينفثه فى كل مسرحية يخرجها له من النص نفسه الذى يهضمه أولا ثم ينقل إحساسه به إلى الممثلين الذين يتعاونون معه على إبرازه .

بدأ جوفيه تقديم عروضه فى مسرح كوميديا الشانزلزيه منذ سنة ١٩٢٣ ، وكان من أشهرها مسرحيات أصدقائه جول رومان ومارسيل أشار وجان جيرودو . وفى موسم ١٩٣٤ / ٣٥ انتقل بمسرحه الخاص وهو الاتينيه ، الذى بقى فيه حتى وفاته سنة ١٩٥١ . وقد قدم فى مسرحه هذا أشهر أعمال جيرودو ، وعددا من مسرحيات الكاتب الآخر الأثير لديه ، موليير .

توفى بيتوئيف سنة ١٩٣٩ ولونى–بو سنة ١٩٤٠ وكوبو ودولان ١٩٤٩ وجوفيه ١٩٥١ وباتى ١٩٥٢ ، ولكن ما لبث أن خرج فى أعقابهم جيل من المخرجين الذين يستضيئون عن قرب أو بعد بتلك الشعلة المتأججة التى أضاءها كوبو منذ كان ناقدا أدبيا إلى أن تولى عمله مديرا للكوميدى فرانسيز سنة ١٩٤٠ .

وبعد فقد أطلت فى الحديث عن مظاهر التغير والتطور التى أصابت الفنون والآداب فى باريس قبل قدوم توفيق إليها ، وأثناء إقامته فيها ، وبعد ذلك . ولم يكن ذاك عن رغبة فى التعالم ، وإنما هو ضرورة تحتمها طبيعة البحث فى التكوين الفنى والفكرى لتوفيق الحكيم . فإن ذلك الشاب المتطلع إلى اقتباس الثقافة وتعلم الحرفة المسرحية ، والذى كان يخطو خطواته الأولى إلى الفكر والفن حين غادر مصر إلى فرنسا انقلب بقدرة قادر أو بعصا ساحر إلى إنسان آخر ، ملم بثقافة العصر وعلومه وفنونه نهم دوما إلى التهام المزيد من تلك المائدة الحضارية الغنية التى مدت أمامه فأخذت عليه مجامع لبه وانبهر كما انبهر بها قبله بمائة عام ، رفاعة الطهطاوى أول مثقف مصرى أتيح له أن يطلع على الحضارة الغربية فى عاصمة من أكبر عواصمها .

وصل توفيق الحكيم باريس فى يوليه / تموز ١٩٢٥ ، بعد أن خلّف وراءه فى مصر بعض الأعمال المسرحية الفجّة ، وانطبعت فى نفسه صورة عن حركة مسرحية بدائية ، لها جعجعة وليس لها طِحن ، لها مؤلفوها ومخرجوها وممثلوها وملحنوها ومسارحها ، ولكنها ستبدو له بعد قليل ، تافهة هزيلة متعثرة لاتنتمى إلى العصر ، ولا إلى أى عصر ، ولا تقدم لمرتاديها أكثر من سقط المتاع .

منذ هبط توفيق أرض باريس ، أخذ يعبُّ من ثقافتها عبّا ، وقد كان اعتماده على القراءة أولا ، فكانت باريس بالنسبة إليه ، كما يقول فى إحدى رسائله إلى الصاوى كتاباً مفتوحا هو سفر الحياة العليا ولم تكن امرأة (البرج العاجى ١٥٢) وهو يرى أن الأديب لايتخرج من مدرسة إنما ينبت فى حقل الكتب والمطالعات الشخصية . (من البرج العاجى ١٧٠) والغريب أن توفيق اهتم بقراءة الكتب الخاصة بالحضارة والعلم والفن والأدب ، وحرص على مشاهدة روائع الفن القديم والحديث فى متحف اللوفر وفى معارض الربيع والخريف ، وعنى بالموسيقى قديمها فى أعمال كبار المؤلفين أمثال بيتهوفن

وشوبان وشوبيرت وموزار ، وحديثها فى أعمال أريك ساتى وميلو وبولنك وأوريك ، وكتب عن ذلك فقرات مضيئة فى «زهرة العمر» سجل حياته الثقافية فى باريس ، وأُخذ بالفن الحديث وخشى منه على نفسه وعلى فنه ، وقلد السورياليين أو التكعيبيين فى بقعهم اللفظية واحتفظ بقصائده التى تنم عن هذا التقليد فى كتابه «رحلة الربيع والخريف» . اهتم توفيق بكل هذا ، ولكن المسرح الباريسى ، كمؤسسة ، المسرح كمخرج وممثل وأداء ومدارس لم يحظ منه ، فيما يبدو إلا بأقل الاهتمام فهو يشير فى «زهرة العمر» و«سجن العمر » إشارات عابرة إلى عدد من المسرحيات التى شهدها هناك . وشتان بينه فى هذا الصدد وبين رجل مسرح حقيقى ، هو فتوح نشاطى الذى ترك لنا فى ذكرياته عن باريس عشرات الصفحات التى تتناول المسرحيات التى شاهدها ، والمخرجين والممثلين والممثلات الذين رآهم وتحليله الذكى المفصل لكل ذلك . فهل كان هذا الموقف من توفيق لأن مرارة التجربة التى عاناها فى مصر ما زالت على طرف لسانه ، أو لأن ظروفه المالية كانت لاتعينه على ذلك ، أو لأنه رأى أن ينسى الماضى ويبدأ بداية جديدة ، وأن يؤسس نفسه على قاعدة راسخة ، مبنية على الدراسة الشاملة العميقة لمغامرات الفكر البشرى منذ الإغريق حتى عهده ، وأن يصقل حاسته الفنيّة صقلا تاماً قبل أن يعيد الكرة ويخوض المغامرة من جديد ؟ إن صفة المفكر أخذت تستحوذ على لبه آنذاك وهو يعلم أن سير الأعلام الذين برزوا فى حياة مصر الحديثة ، تشير إلى أنهم أقاموا شهرتهم على أساس وطيد من الفكر : هكذا كان محمد عبده وفتحى زغلول وقاسم أمين ولطفى السيد ومنصور فهمى ومصطفى عبد الرازق ، وهكذا أثبت بالأمس القريب على عبد الرازق حين أصدر كتابه «الإسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٥ ، وطه حسين حين أصدر كتابه «فى الشعر الجاهلى» سنة ١٩٢٦ . وهذا هو العالم الغربى المتحضر من حوله ، فى عاصمة باريس ، يُحل رجال الفكر ، بمفهوم رجل الفكر هناك ، أعظم محل . وهاهم كتاب المسرح البارزون فى العصر الذى ينتمى إليه ، اشتهروا لأنهم أصحاب فكر يبثونه فى أدبهم المسرحى لا مجرد صناع ماهرين يجيدون اللعبة ويحسنون تركيبها . هكذا كان ابسن وشو وبيرانديللو وماترلنك وجيرودو وكلوديل ، وهكذا هو هنرى رينيه لونورمان أحد الكتاب المسرحيين الذين حظوا بإعجاب مكتوم منه دفعه إلى التأسى والتقليد والاقتباس .

والعجيب أن أول كتاب فكر توفيق أن يكتبه وهو فى باريس لم يكن مسرحية أو كتابا فى

المسرح ، أدبه ، وفنونه ، بل كان كتابا فى تاريخ الفن أراد أن يضعه فى ثلاثة أجزاء (سجن العمر ١٦٣) على غرار كتابَ إيلى فورى أو كتاب روجيه بير . وتردد حينا بين تأليف هذا الكتاب ، وبين المضى فى كتابه «عودة الروح» ، ثم آثر أن يترك تاريخ الفن للعلماء الأوروبيين ، أو للأساتذة المصريين الذين سيدرسون فى الجامعة المصرية الحديثة وانصرف إلى كتابة القصة ولعل الاهتمام بالقصة تجدد فى نفسه آنذاك نتيجة تلك الحركة القصصية القوية التى تمثلت فى تلاميذ محمد تيمور أعضاء « مدرسة الآداب الجديدة » ، وصحيفتهم « الفجر » التى كانت تصدر آنذاك وتدعو إلى كتابة القصة المصرية والأخذ بأساليب الغرب فى كتابتها ، وبعد أن بدأ إبراهيم عبد القادر المازنى ينشر « إبراهيم الكاتب » أولى رواياته مسلسلة فى السنة الأولى من روزاليوسف سنة ١٩٢٥ ، وما كانت تنشره السياسة الأسبوعية التى صدرت ملحقا أدبيا للسياسة سنة ١٩٢٦ ، عن القصة ووجوب الاهتمام بها ، وعن الأدب القومى المصرى ، كل هذه الاعتبارات ثبتت عزيمة توفيق على كتابة أولى رواياته ، مع أن الرواية ، كما يقول ، لم تكن فنّا أدبيا معترفا به آنذاك فى الأوساط الثقافية العالية فى مصر ، وأنها كانت كمهنة التمثيل والموسيقى والتصوير والنحت أشياء لايقبلها إلاّ المغامرون المقامرون بسمعتهم .

التقت هذه العوامل الأدبية جميعا فى نفسه مع حدث هز الشعب المصرى آنذاك ، والشعوب الشرقية بعامة ، هو وفاة زعيم الثورة سعد زغلول فى أغسطس ١٩٢٧ ، مما جعل توفيقا الذى عاصر الثورة وكان أحد جنودها وهو فى سن الشباب والأحلام الكبيرة ، يمضى قدما فى تسجيل ذكرياته عن حياته الأولى فى مصر ، فى ثوب رومنسى أخاذ ، ويتمثل الثورة توحدا واندماجا بين الشعب والزعيم : «الكل فى واحد» . كانت «عودة الروح» أول أثر أدبى كبير يكتبه توفيق فى باريس . وقد أدارها على محورين سيظلان من المحاور الثابتة التى سيدير عليها أدبه فيما بعد : محور النظرة الرومنسية الحزينة إلى حياة المصريين ، فى ريفهم ونجوعهم وقد خصص له الجزء الأول من الرواية ، ومحور الفكر الحضارى الذى أفاده من ثقافته المستجدة فى الفن ومن قراءاته فى كتب المفكرين المعاصرين أمثال جورج ديهاميل الذى سقط العديد من عباراته وأفكاره فى الجزء الثانى من الرواية ، الذى خصصه الكاتب للفكر الحضارى .

لقد استطاع الحكيم بهذه الرواية التى أعتبرها من خير أعماله ، على الرغم من العيوب الفنية القليلة التى لاتذهب بقيمتها ، أن يكتب رواية من روايات النشاط القومى التى كان داعيتها وأكبر كتابها فى فرنسا لذلك الوقت موريس باريس . لقد كانت تلك النماذج من الأدب الروائى التى قدمها باريس لمعاصريه ، بعثا للفكر القومى وإحياء للروح الشعبية ، وكانت تنادى من خلال أسلوب أدبى يعتبر أروع أساليب العصر بأن خير ما يبعث الطاقات الفرنسية ويحييها من رقادها الإيمان بكل ماهو شعبى محلى ، والتمسك بالتقاليد القومية واحترام الأرض وإجلال الموتى . وهذا ما فعله بالضبط الحكيم فى «عودة الروح» التى كانت أعظم تحية للثورة : وطنا وشعبا وزعيما وشهداء .

وفى ذلك الوقت الذى كان فيه توفيق يعدّ نفسه للدور العظيم الذى كان يحلم به ، من خلال القراءة والاتصال الثقافى المدروس ، كان يضع الخطوط الأولى لنتاجه بعد العودة . وبعد أن أخذ يستوعب التيارات الحديثة التى كانت تحيط به فى المسرح الفرنسى المعاصر . وهو يقول آنذاك :

« أما مرحلة التأليف الفعلى فإنها لم تبدأ عندى على نحو جاد إلا بعد سفرى إلى أوروبا والارتشاف من منابع الثقافة الحقيقية والتكوين لبيئتى الفكرية . لكن العجب فى أمرى مع ذلك أنى فى باريس لم أواصل السير فى هذا الخط الذى اتبعته فى مصر ، خط الفكاهة والفودفيل والأوبريت والمسرحية الجماهيرية عامة ... لقد كانت كل هذه الأنواع لم تزل قائمة فى فرنسا فيما يسمّى مسارح البولفار الذى يماثل يومئذ عندنا شارع عماد الدين بملاهيه ومسرحياته وكتابه المستولين على ناصية النجاح أمام الجماهير الواسعة . فإن الذى حدث هو أنى زهدت فى هذا الفن السهل ولم يغرنى نجاحه المضمون . وسرت فى اتجاه جديد مع ركب آخر من الكتاب والمؤلفين والمخرجين القائمين بثورة تجديد ضد الطريق الأول الناجح : ركب إبسن وبيراندللو وبرنارد شو وماترلنك . (سجن العمر ٢٢٢) .

بهذا الركب ركب المخرجين الثائرين أعضاء الاتحاد الرباعى ، ومع هذا الفريق المجدد من الكتاب المسرحيين الكبار أراد توفيق أن يربط مصيره الأدبى . وقد ظهرت نتيجة ذلك فى «أهل الكهف» و «شهر زاد» ، وهما أول مسرحيتين ذهنيتين له . أما «الخروج من الجنة» (١٩٢٨) و «سر المنتحرة» (١٩٢٩) فعلى الرغم من نسيجهما الاجتماعى العصرى ، واعتمادهما على شخصيات وأحداث مستمدة

من الحياة المصرية ، فإنهما تمسان أيضا قضيتين من القضايا الفكرية التى طالما أرقت الحكيم . ففى الأولى إلماح إلى قضية الصراع بين الفن والحياة التى عالجها فيما بعد فى العديد من مسرحياته وقصصه ومقالاته : فى «بجماليون» و «راقصة المعبد» و «عهد الشيطان» و «راديوم السعادة» و «الرباط المقدس» و «ايزيس» . وفى الثانية إلماح إلى مشكلة الزمن .

كانت «أهل الكهف» الثمرة الأولى الناجحة لهذه الخبرة الجديدة التى أفادها توفيق من قراءاته وخبراته . وهو يتخذ من الأسطورة القرآنية ، والمسيحية الأصول ، إطاراً يَطرح فيه العديد من الإسقاطات الفكرية ، كما كان يصنع معاصروه أمثال جويس وشو وكوكتو وجيرودو وماترلنك . وقد أراد توفيق أن يطرح من خلالها قضية من القضايا التى شغلته طويلا ، هى قضية الصراع بين الحقيقة والواقع ، من خلال الصراع بين العقل الذى يشك والقلب الذى يؤمن فى إطار مشكلة الزمن الفلسفى ، زمن البقاء والفناء . والزمن والخلود عنصران تعتمد عليهما الحياة المصرية القديمة والمأساة المصرية القديمة . كما تعتمد المأساة اليونانية على كفاح الإنسان ضد القدر . وينتصر أخيرا القلب أى الإيمان ، كما انتصرت مصر فى حياتها القديمة ، وفى ثورتها ، وكما انتصر منطق عالم الآثار الفرنسى على منطق مفتش الرى الإنجليزى فى «عودة الروح» . أما العقل الذى يسعى وراء الحسابات الزمنية والتقديرات الظرفيه فإنه يقع أسير الشك والوهم ويخرج من هذه المعركة مدحورا مغلوبا على أمره .

ومع أن الحكيم استمد موضوع مسرحيته هذه من القرآن الكريم ، كما يقول ، فإن ثمة مصادر أخرى ، مباشرة وغير مباشرة ، استمد منها . لقد أتى القرآن بهذه الفكرة برهانا على رعاية الله للذين يؤمنون به ويتوكلون عليه ، وهى بهذا المعنى إحدى المعجزات الدينية . ولكن الحكيم لم يتناول جانب الإعجاز فيها ولم يكن همه أن يكتب مسرحية من مسرحيات المعجزات Miracle Plays ، بل أراد أن يستخلص من هذه المعجزة الفكرة الرئيسية التى تتمحور حولها المسرحية ، وهى عجز شخصياته عن العيش فى عالم خال من أية صلات عاطفية أو إنسانية أو مادية ، مما يعتبره مظهرا من مظاهر الصراع بين الإنسان والزمن .

هذه الفكرة أشار إليها الحكيم فى رسالة من رسائله إلى صديقه أندريه فى «زهرة العمر» تدور حول هذه المسرحية ، يقول :

« على أنى لاأكتمك أنى ساعة كتبتها لم أكن تحت تأثير القرآن وحده . بل أيضا تحت تأثير مصر القديمة . لقد كنت قرأت الكتب الدينية : كتاب الموتى والتوراة والأناجيل الأربعة والقرآن . إن مصر القديمة كلها كانت واقعة تحت سلطان كلمة واحدة ملكت عليها فكرها وقلبها وعقائدها ومشاعرها : البعث . وهى كلمة ذات أربعة أوْجه كالهرم : وجهها الأول الموت . ووجهها الثانى الزمن . ووجهها الثالث القلب . ووجهها الرابع الخلود » .

ولكن هل فكرة البعث هذه التى جعلها الحكيم محور حياة مصر الفرعونية وفكرها وقلبها وعقائدها تقود حتما إلى الصراع بين الإنسان والزمن ؟

لقد عالج هذا الموضوع عدد من الكتاب الغربيين الذين اطلع الحكيم على آثارهم دون شك أثناء مرحلة الفهم الثقافى فى باريس . منهم مارسيل بروست الذى عالج فى روايته العظيمة «البحث عن الزمن الضائع» فكرة الصراع بين روح الإنسان والزمن .

توفى بروست سنة ١٩٢٢ ونشرت روايته الضخمة كاملة بين ١٩٢٣ ، ١٩٢٧ وكانت أكثر الأعمال الروائية شهرة ، إلى جانب رواية «يوليسى» لجيمس جويس أثناء وجود الحكيم فى باريس . وثمة شبه بين العملين ، عمل بروست وعمل الحكيم ، يشى بهذا التأثر . فالحكيم يرينا شخصياته وقد أخذ الزمن يسحقها سحقا تدريجيا حتى محاها من الوجود ، وكذلك فعل بروست ، إذ يصور لنا فى روايته كيف تكافح روح الإنسان ضد الزمن . وهى كما وصفها معاصره أندريه موروا عمل قائم على الزمن الذى يحط من قيمة الإنسان ويلتهم شيئا فشيئا كل ما كان أمل حياة وكل ما كان يصنع عظمتها .

وقد كان الروائى العظيم المعاصر لبروست ، جيمس جويس ، يعالج مشكلة الزمن ، من زاوية أخرى ، إذ يصور تداخل الأزمنة والأمكنة ، وانهيار فكرة الزمن الطولى الممتد من خلال تيار الوعى واللاشعور والمونولوج الداخلى .

العمل الثالث الذى قد يكون أوحى للحكيم باختيار قصة أهل الكهف إطارا لمسرحيته ، هو رواية الكاتب الأميركى أدوار بلاّمى «الالتفات خلفاً» ، التى نشرت سنة ١٨٨٨ ، والتى تعتبر من روائع الأدب الطوباوى فى القرن التاسع عشر . وتدور الرواية حول جوليان وست وهو ثرى من أثرياء

بوسطن . يشعر جوليان بالأرق الشديد ، بعد أمسية قضاها مع خطيبته أيدث ، فيلجأ إلى طبيبه الذى ينومه تنويما مغناطيسيا يستيقظ منه بعد ثلاث عشرة ومائة سنة ، سنة ٢٠٠٠ . ويشعر أنه مايزال فتى غض الشباب . ويقع فى حب فتاة هى إيدث حفيدة إيدث خطيبته الأولى . يتابع جوليان جولته فى الحياة ، فيجد أن كل شىء قد تغير . فقد تحققت الجمهورية التعاونية ، وأصبح العمل ركن الزاوية فى حياة المجتمع ، فالكل يعملون ، ويتقاسمون ثمرة أعمالهم . وقد استطاع الأمن الاقتصادى والمحيط الأخلاق الصحى أن يقضى على الجريمة وارتفع المستوى الثقافى للبلاد . ثم يحلم أنه عاد إلى المجتمع القديم حيث القسوة والظلم والجشع والانحطاط ، ولكنه يستيقظ ثانية ويكتشف أنه مازال فى مجتمعه الطوباوى الجديد .

قد تكون هذه الرواية أوحت للحكيم بفكرة النوم واليقظة على امتداد البعد الزمنى بينهما ولكن ثمة تفاصيل فى الرواية تشى بشىء غير قليل من التأثر . فبريسكا الأولى وحفيدتها الثانية ، هما إيدث الأولى وحفيدتها الثانية والشبه بين الأولى والثانية موجود فى الحالتين . وجولة جوليان فى المدينة واكتشافه الفرق بين الماضى والحاضر وإنكار الناس لهم هى جولة أصحاب الكهف وجوليان يعلق فى عنقه صورة إيدث حبيبته الأولى وبريسكا تحمل فى صدرها صليب جدتها . وإيدث تطلب من جوليان ألا ينسى حب جدتها لأنها تعتقد أنهما شخصية واحدة وكذلك تفعل بريسكا .

هذه كلها محاولات لتلمس وجوه الشبه بين مسرحية الحكيم وغيرها من الآثار الأدبية الغربية ، سواء فى الفكرة أو المضمون أو طريقة العلاج . ولكنّ كاتبا غربيّا آخر غير هؤلاء لم يذكر الحكيم اسمه إطلاقا على كثرة ما ذكر من الأسماء ، هو الذى استحوذ على لبه لدى وصوله إلى باريس ، وكان وحيا حقيقيا له فى أكثر من مسرحية من مسرحياته . هذا الكاتب هو هنرى رينيه لونورمان (١٨٨٢ - ١٩٥١) الروائى الشاعر المسرحى الذى كان اسمه آخذا فى التأليف آنذاك فى دوائر المسرح الفرنسى .

وجه لونورمان جهوده إلى بعث المسرح الفرنسى وإنقاذه من الهوة التى كان يتردى فيها على أيدى مؤلفى المسرحية المحكمة ومسرحيات البولفار ، وتأثر بجهود المخرجين الثائرين على الطبيعية والواقعية أمثال لونى-بو وكوبو ودولان وبيتوئيف ، وبأفكار العصر ، ومغامرات كتاب المسرح الفكرى

فالتقى فى أعماله تأثير ماترلنك فى موضوع العناصر الخفية التى تسيّر مصير الإنسان ، وتأثير ادجار ألان بو فى غموض الحياة الإنسانية وغرابتها ، وتأثير برانديللو فى ازدواجية الشخصية الإنسانية ، ونسبية الحقيقة وتداخل الذات والموضوع ، وتأثير فرويد ونظرياته فى اللاوعى والأنا العليا .

فى «أهل الكهف» استوحى الحكيم بقوة مسرحية لونورمان «الحياة حلم» ، التى كان عنوانها إحدى الأفكار الرئيسية فى مسرحية الحكيم . ومما يذكر أن ترجمة «أهل الكهف» للفرنسية التى قام بها عبد المنعم الخضرى بإشراف الحكيم نفسه ونشرت فى مجلة لا ريفو دى كير ١٩٣٩ – ١٩٤٠ كانت بعنوان La caverne des Songes (كهف الأحلام) .

المسرحيتان تدوران حول فكرة واحدة ، وهى أن الزمن حلم ، وأن الإنسان ، وإن كان يعتقد أنه حر فى المكان ، فإنه أسير فى الزمان . وثمة مقاطع حوارية بين بطل لونورمان ، وخطيبته وخادمه ، نجد له أشباها ونظائر فى مسرحية الحكيم . وسيتضح لنا أثر لونورمان فى «شهر زاد» أكثر مما اتضح فى «أهل الكهف» .

عندما نشرت أهل الكهف قابلها النقاد المثقفون بحماسة شديدة ، وصفقوا لهذا الكاتب الجديد الذى استطاع أخيرا أن ينتج أثرا أدبيا يعالج فكرة إنسانية شاملة ، لا فكرة محلية أو عربية أو شرقية . وكان طه حسين ، وهو نفسه نتاج الثقافة الفرنسية ، مسئولا عن هذه الحماسة . إذ نشر فى السنة الأولى من مجلة الرسالة مقالا أثنى فيه على الحكيم دون تحفظ ووصف المسرحية بأنها حادث ذو خطر لا فى الأدب العربى العنصرى وحده بل فى الأدب العربى كله .

فى العام التالى أصدر الحكيم «شهر زاد» ، واتخذ لها إطارا من منبع آخر من منابع الأدب الشرقى ، وهو «ألف ليلة وليلة» . وقد عاد فيها الحكيم إلى معالجة القضية التى استحوذت على ذهنه آنذاك ، وهى قضية الصراع بين الحقيقة والواقع ، ممثلة فى الصراع بين الإنسان والمكان ، والعقل الذى يشك والقلب الذى يؤمن . وقد أدار الحكيم هذا الصراع على محاور عدة ، ليمد من أبعاده الإنسانية الحضارية ويوسع من آفاقه ، فيجعلها تمثل حركة الإنسانية ودورتها بين عصور الغريزة (ممثلة فى العبد) وعصور الإيمان والقلب (ممثلة فى الوزير قمر) وعصور العقل والشك (ممثلة فى شهريار) .

يخبرنا الحكيم أنه قبل أن يكتب شهرزاد كان عاكفا على قراءه نظريات التطور عند سبنسر ولا مارك وداروين وقد وجد فيها دعما لآرائه فى إمكان تطور الجنس البشرى ، (فن الأدب ٩٥) ولكن هل كانت آراء هؤلاء العلماء ، وحدها ، المصدر الذى استوحى منه حين كان يكتب شهرزاد . إن وجه لينورمان يطالعنا ثانية فى هذه المسرحية ، أكثر قوة ووضوحا .

إن نيُّكو ، بطل لونورمان ، يكاد يختنق فى جو أوروبا وذلك بسبب الشك ، الشك فى كل شيء ، فى الحياة والأشياء وفى الإنسان نفسه . ومرضه هو عجزه عن الإيمان دون فهم ، وهذا هو بعينه مرض شهريار . وكذلك تظهر فى مسرحية الحكيم إحدى الصور الرئيسية فى مسرحية لونورمان وهى صورة الحوض ، حوض المرمر ويتلاعب كلا الكاتبين بموضوع الحوض ، وصفاء مائه وما يخفيه هذا الصفاء فى عينى بطلة لونورمان وبطلة الحكيم من ألوان الغموض . ويتمنى كل من البطلين أن تنقذه صاحبته من حيرته وأن تطفىء غليله ببرد اليقين ، وأخيرا يكتشفان أن الحقيقة التى كانا يبحثان عنها دائما بشوق ليست شيئا . الزمان والمكان ، حتى والمخلوقات البشرية كلها أوهام لا حقيقة لها .

وثمة مسرحيتان أخريان للنورمان سقط منهما بعض الأثر فى «شهرزاد» ، هما مسرحية «آكل الأحلام» و «الخائبون» . وفى شهرزاد صور نجدها عند بودلير ، الذى أفاد الحكيم كثيرا من تلاعبه بالألوان ورموزها .

وبمقارنة شهرزاد بأهل الكهف نجد أنها متفوقة من حيث البناء المسرحى ، فمواقفها أكثر ترابطا وأجزاؤها أشد تلاحما لأنها مرتبطة بوحدة الموضوع وهى تخلو من أنواع الاستطرادات والتفكك التى ظهرت فى «أهل الكهف» لأن الصراع فيها يدور حول محور واحد هو شهريار والمكان . على أن الشخصيات ظلت مسطحة كما كانت فى «أهل الكهف» ولكن هذا الأمر لم يكن ذا خطر فى «شهرزاد» ، لأن كل مرحلة من مراحل تطور شخصية شهريار ممثلة بشخصية من شخصيات المسرحية ، وبذا اتضحت مراحل تطورها ونموها . وكذلك اختفت من المسرحية تلك المناقشات الفلسفية الطويلة التى كانت فى أهل الكهف . وبهذا أرى أنها أفضل من سابقتها ، بل من أفضل مسرحيات الحكيم الذهنية .

بعد ذلك نشر الحكيم عددا من المسرحيات ، التى تنتمى إلى الفترة الباريسية ، وأوائل حياته بعد العودة . منها «حياة تحطمت» التى كانت طرحا جديدا لقضية الاحتلال التى عالجها فى «الضيف الثقيل» أول مسرحية كتبها .

و «الخروج من الجنة» التى نشرها فى مجلتى (١٩٣٥) باسم «الملهمة» . وهى تعالج قضية من القضايا الفكرية الكبرى الثلاث التى شغل بها الحكيم ، وهى قضية «الفن والحياة» وقد تأثر فيها تأثرا واضحا بمسرحية الهاجرة La Déserteuse للكاتب الفرنسى موريس روستان ، وقد نشرت هذه المسرحية فى مجلة لابتيت الاسترسيون التى كان يدمن الحكيم قراءتها ؛ وكلاهما تدور حول امرأة مخلصة فى حبها تترك حبيبها الكسول مقتنعة بأن تركها له سيسبب له ألما مبرحا يدفعه إلى الخلق والإبداع .

أتوقف هنا ، بعد أن رافقت الحكيم فى المرحلتين الهامتين من مراحل تكوينه الفكرى والأدبى ، مرحلة ماقبل باريس ، ومرحلة باريس ، وثمراتها الأولى . وسنجد أن توفيق الحكيم ظل زمنا يعيش على هذا الزاد الثقافى العظيم الذى التهمه فى باريس ، وأن مراحل إبداعه ونتاجه الفنى ، فى نطاق المسرح الذهنى والعصرى ظلت تدور حول المحاور الأساسية والقناعات الفكرية التى تكونت لديه أثناء وجوده فى باريس ، ستظل قضية الحقيقة والواقع ، وقضية الفن والحياة ، تسببان له صداعا وأرقا دائمين وسيضيف إليهما أثناء الحرب الثانية ، قضيته الثالثة ، قضية الصراع بين «القدرة والحكمة» التى تمثلت فى «براكسا ومشكلة الحكم» وفى «سليمان الحكيم» و «نشيد الإنشاد» اللتين برز فيهما أثر جيرودو وإرنست رينان واضحا لا لبس فيه .

إن تتبع الآثار الأولى لكاتب كالحكيم لِتَبيُّن مدى الأصالة والتقليد فيها ، أمر شاق مرهق ، لأن الحكيم كثير القراءات متنوعها ، وهو الذى يقول «إن الأديب لا يتخرج من مدرسة إنما ينبت فى حقل الكتب والمطالعات الشخصية» ، وهو الذى يقول أيضا : «يبدأ الفن دائما من النقل وينتهى إلى الأصالة ، يبدأ من المحاكاة وينتهى إلى الابتكار» (قالبنا المسرحى ١٠) .

فهل ظل الحكيم طوال حياته الأدبية يرسف فى قيود النقل والمحاكاة ، أو أنه انتهى أخيرا إلى حلمه فى الابتكار والأصالة . هذا موضوع آخر يحتاج إلى جهود أكبر من جهودى . ولكن سيبقى

توفيق الحكيم أكثر كتاب المسرح العربى فهما لحقيقة الكاتب ، ولواجبه تجاه نفسه وتجاه قرائه . وسيظل المثل الحى لما يمكن أن يثمر عنه الالتقاء الصادق الحميم بين الحضارتين والصورة المشرفة للمفكر الأديب الذى عاش عمره مخلصا لفكره وأدبه يعب من نبع الفن الصافى ويشرب كأسه حتى الثمالة وإن أخنى عليه الزمن أخيراً فقاد خطواته الهرمة المترددة إلى مزالق ما كنا نحب له أن يتردى إليها ، فلقد طالما أمتعنا بأدبه وعلمنا بفكره وفتح عيوننا على آفاق مُضيئة من المعرفة والفن والجمال .

نظرة فى قصيدة جاهلية

الدكتور محمود الربيعى
وكيل كلية دار العلوم
جامعة القاهرة

إهداء :

لاأجد تحية للفقيه اللغوى العلامة الأستاذ محمود محمد شاكر خيراً من أن أقرأ بين يديه قصيدة جاهلية .

محمود الربيعى

* * *

قال المثقِّب العبدى [1]

أَفَاطِمُ قَبْلَ بَيْنِكِ مَتِّعِينِى   وَمَنْعُكِ مَاسَأَلْتُ كَأَنْ تَبِينِى [2]
فَلَا تَعِدِى مَوَاعِدَ كَاذِبَاتٍ   تَمُرُّ بِهَا رِيَاحُ الصَّيْفِ دُونِي
فَإِنِّى لَوْ تُخَالِفُنِى شِمَالِى   خِلَافَكِ مَاوَصَلْتُ بِهَا يَمِينِي
إِذًا لَقَطَعْتُهَا وَلَقُلْتُ بِينِي   كَذَلِكَ أَجْتَوِى مَنْ يَجْتَوِينِي
لِمَنْ ظُعُنٌ تُطَالِعُ مِنْ ضُبَيْبٍ   فَمَاخَرَجَتْ مِنَ الْوَادِى لِحِينِ [3]
مَرَرْنَ عَلَى شَرَافِ فَذَاتِ رِجْلٍ   وَنَكَّبْنَ الذَّرَانِحَ بِالْيَمِينِ [4]
وَهُنَّ كَذَاكَ حِينَ قَطَعْنَ فَلْجاً   كَأَنَّ حُمُولَهُنَّ عَلَى سَفِينِ [5]

---

(1) أخذتُ هذه القصيدة من « المفضليات » بتحقيق أحمد محمد شاكر ، وعبد السلام محمد هرون (دار المعارف ١٩٦٤) ص ٢٨٧ – ٢٩٢ ، واستفدت كثيرا من الشروح التى قدمها الأستاذان المحققان . والمثقب العبدى شاعر جاهلى قديم ، يقال إنه أقدم من النابغة .

(2) البين : الفراق .

(3) الظعن : جمع ظعينة ، وهى الجمل الذى عليه الهودج .

(4) شراف ، وذات رجل ، والذرانح : أسماء أماكن .

(5) فلج : اسم مكان .

يُشبِّهْنَ السَّفِينَ وَهُنَّ بُخْتٌ عُرَاضَاتُ الأَبَاهِرِ والشُّئُونِ (١)
وَهُنّ عَلَى الرَّجَائِزِ وَاكِنَاتٌ قَوَاتِلُ كُلِّ أَشْجَعَ مُسْتَكِينِ (٢)
كَغِزْلاَنٍ خَذَلْنَ بِذَاتِ ضَالٍ تَنُوشُ الدَّانِياتِ مِنَ الْغُصُونِ (٣)
ظَهَرْنَ بِكِلَّةٍ وَسَدَلْنَ أُخْرَى وَثَقَّبْنَ الوَصَاوِصَ لِلْعُيُونِ (٤)
وَهُنَّ عَلَى الظِّلاَمِ مُطَّلَبَاتٌ طَوِيلاَتُ الذَّوَائِبِ وَ الْقُرُونِ (٥)
أَرَيْنَ مَحَاسِناً وَكَنَنَّ أُخْرَى مِنَ الأَجْيَادِ والبَشَرِ المَصُونِ (٦)
وَمِنْ ذَهَبٍ يَلُوحُ عَلَى تَرِيبٍ كَلَوْنِ العَاجِ لَيْسَ بِذِى غُضُونِ (٧)
إِذَا مافُتْنَهُ يَوْماً بِرَهْنٍ يَعِزُّ عَلَيْهِ لَمْ يَرْجِعْ بِحِينِ (٨)
بِتَلْهِيَةٍ أُرِيشُ بِهَا سِهَامِى تَبُذُّ المُرْشِقَاتِ مِنَ القَطِينِ (٩)
عَلَوْنَ رَبَاوَةً وَهَبَطْنَ غَيْباً فَلَمْ يَرْجِعْنَ قَائِلَةً لِحِينِ (١٠)
فَقُلْتُ لِبَعْضِهِنَّ وَشُدَّ رَحْلِى لِهَاجِرَةٍ نَصَبْتُ لَهَا جَبِينِى (١١)
لَعَلَّكِ إِنْ صَرَمْتِ الحَبْلَ مِنِّى كَذَاكِ أَكُونُ مُصْحِبَتِى قَرُونِى (١٢)

---

(١) البخت : الجمال الطويلة الأعناق . الأباهر : جمع أبهر ، والأبهر عرق فى الظهر ، والشئون : جمع شأن ، وهى عروق الدموع من الرأس إلى العين .

(٢) الرجائز : مراكب النساء على الجمال ، وهى أصغر من الهوادج . واكنات : مستقرات ، أشجع : شجاع . مستكين : خاضع ذليل . أراد يجعلن الشجاع خاضعا ذليلا .

(٣) خذلن : تخلفن عن القطيع . ذات ضال : أرض فيها سدر . تنوش : تتناول (ومن معانى الكلمة : الطلب ، والحركة البطيئة).

(٤) الكلة : الستر الرقيق ، أى أزحن جانبا وسدلن جانبا . الوصاوص : البراقع .

(٥) الظِّلام : الظلم . متطلبات : مطلوبات ، يعنى هن ظالمات ومع ذلك يطلبن . الذوائب : جمع ذؤابة وهى شعر النواصى . القرون : الضفائر .

(٦) الأجياد : جمع جيد ، وهو العنق . البشر : جمع بشرة ، وهى جلدة الوجه والجسد من الإنسان ، ويعنى به اللون والرقة .

(٧) التريب : موضع القلادة من الصدر . الغضون : التجاعيد .

(٨) يقول : إذا تركنه وقد تعلق قلبه بهن فأخذنه رهينة معهن فإنه يعز عليه أن يسترجعه .

(٩) التلهية : اللهو . أريش بها سهامى . أركّب عليها الريش . المرشقات : الخفيفات الحسان القدود . القطين : القاطنون المقيمون ، وأهل الدار .

(١٠) الرباوة : الربوة ، وهى المكان المرتفع . الغيب : المكان المنخفض . القائلة : الظهيرة .

(١١) الهاجرة : أشد الحر عند منتصف النهار .

(١٢) مصحبتى . تابعتى : قرونى : نفسى . يقول : لعلك إن هجرتنى طاوعَتْنى نفسى أيضا على هجرك .

فَسَلِّ الهَمَّ عَنْكَ بِذَاتِ لَوْثٍ　　عُذَافِرَةٍ كَمِطْرَقَةِ القُيُونِ [١]

بِصَادِقَةِ الْوَجِيفِ كَأَنَّ هِرًّا　　يُبَارِيهَا وَيَأْخُذُ بِالْوَضِينِ [٢]

كَسَاهَا تَامِكًا قَرِداً عَلَيْهَا　　سَوَادِىُّ الرَّضِيحِ مَعَ اللَّجِينِ [٣]

إِذَا قَلِقَتْ أَشُدُّ لَهَا سِنَافاً　　أَمَامَ الزَّوْرِ مِنْ قَلَقِ الْوَضِينِ [٤]

كَأَنَّ مَوَاقِعَ الثَّفِنَاتِ مِنْهَا　　مُعَرَّسُ بَاكِرَاتِ الوِرْدِ جُونِ [٥]

يَجُذُّ تَنَفُّسُ الصُّعَدَاءِ مِنْهَا　　قُوَى النِّسْعِ المُحَرَّمِ ذِى المُتُونِ [٦]

تَصُكُّ الْحَالِبَيْنِ بِمُشْفَتِرٍّ　　لَهُ صَوْتٌ أَبَحُّ مِنَ الرَّنِينِ [٧]

كَأَنَّ نَفِىَّ مَاتَنْفِى يَدَاهَا　　قِذَافُ غَرِيبَةٍ بِيَدَىْ مُعِينِ [٨]

تَسُدُّ بِدَائِمِ الخَطَرَانِ جَثْلٍ　　خِوَايَةَ فَرْجِ مِقْلَاتٍ دَهِينِ [٩]

وَتَسْمَعُ لِلذُّبَابِ إِذَا تَغَنَّى　　كَتَغْرِيدِ الحَمَامِ عَلَى الْوُكُونِ [١٠]

فَأَلْقَيْتُ الزِّمَامَ لَهَا فَنَامَتْ　　لِعَادَتِهَا مِنَ السَّدَفِ الْمُبِينِ [١١]

كَأَنَّ مُنَاخَهَا مُلْقَى لِجَامٍ　　عَلَى مَعْزَائِهَا وَعَلَى الْوَجِينِ [١٢]

---

(١) اللوث : القوة ، ويقال ناقة ذات لوث أى ذات هَوَج . عذافرة : شديدة . القيون : جمع قَيْن وهو الحداد .

(٢) الوجيف : سرعة السير . الوضين : بطان منسوج بعضه على بعض يشد به الرحل على الناقة فى موضع الحزام .

(٣) التامك : السنام ، وقيل السنام المرتفع . القَرِد : المتلبد . سوادى : نسبته إلى سواد العراق ، أو سواد الكوفة والبصرة . الرضيح : النوى المدقوق . اللجين : ورق الشجر يخبط ثم يخلط بدقيق أو شعير فيجعل علفا للإبل .

(٤) السناف : حبل يشد من صدر الناقة إلى الخلف ، ويربط به الرحل حتى لايتأخر ، وإنما تؤخر الناقة الرحل إذا كانت متقدمة ، ولذا فالناقة النشيطة السريعة هى التى تحتاج إلى سناف .

(٥) الثفنات : مواقع بروك الناقة . المعرس : مكان الإقامة . باكرات الورد : اللائى يردن مبكرات . جون : سود . أراد أن مايصيب الأرض من ثفنات الناقة تشبه فى لونه أماكن تجمع القطا السود التى ترد الماء فى الصباح الباكر .

(٦) النسع : سير يضفر على هيئة أعنة النعال تشد به الرحال . المحرّم : الذى لم يدبغ أو لم تتم دباغته فلم يليّن . المتون : الأرض المرتفعة الصلبة .

(٧) المشفتر : المتفرق .

(٨) النفىّ : المتطاير . قذاف غريبة : ماترجم به الناقة الغريبة . المعين : من يستعان به على ذلك الرجم .

(٩) الجثل : الضخم الكثيف . الخواية : مابين الرجلين مما يسده الذنب . المقلات : التى لايبقى لها ولد . الدهين : القليلة اللبن .

(١٠) الوكون : الأعشاش .

(١١) السدف : السدفة الظلمة ، والسدفة الضوء ، وهى من الأضداد .

(١٢) مناخها : مبركها . المعزاء : الأرض الصلبة الكثيرة الحصى . الوجين : الأرض ذات الحجارة .

كَأَنَّ الكُـورَ وَالأَنْسَاعَ مِنْهَـا ... عَلَـى قَرْوَاءَ مَاهِـرَةٍ دَهِيـنِ (١)
يَشُقُّ الْمَاءَ جُؤْجُؤُهَـا وَيَعْلُـو ... غَوَارِبَ كُلِّ ذِى حَدَبٍ بَطِينِ (٢)
غَدَتْ قَوْدَاءَ مُنْشَقًّـا نَسَاهَـا ... تَجَاسَرُ بِالنُّخَـاعِ وَبِالْوَتِيـنِ (٣)
إِذَا مَاقُمْتُ أَرْحَلُهَـا بِلَيْـلٍ ... تَأَوَّهُ آهَـةَ الرَّجُـلِ الْحَزِيـنِ
تَقُولُ إِذَا دَرَأْتُ لَهَا وَضِينِي ... أَهَـذَا دِينُـهُ أَبَـداً وَدِينِـي
أَكُلَّ الدَّهْـرِ حِلٌّ وَارْتِحَـالٌ ... أَمَايُبْقِي عَلَـىَّ وَمَـا يَقِينِـي
فَأَبْقَى بَاطِلِي وَالجِـدُّ مِنْهَـا ... كَدُكَّـانِ الدَّرَابِنَـةِ الْمَطِيـنِ (٤)
ثَنَيْتُ زِمَامَهَا وَوَضَعْتُ رَحْلِي ... وَنُمْرُقَةً رَفَدْتُ بِهَا يَمِينِـي (٥)
فَرُحْتُ بِهَا تُعَارِضُ مُسْبَطِـراً ... عَلَى صَحْصَاحِهِ وَعَلَى الْمُتُونِ (٦)
إِلَى عَمْرٍو وَمِنْ عَمْرٍو أَتَتْنِي ... أَخِى النَّجَدَاتِ وَالحِلْمِ الرَّصِينِ
فَإِمَّـا أَنْ تَكُونَ أَخِي بِحَـقٍّ ... فَأَعْرِفَ مِنْكَ غَثِّى أَوْسَمِينِـي
وَإِلاَّ فَاطَّرِحْنِـى وَاتَّخِذْنِـي ... عَدُوًّا أَتَّقِيـكَ وَتَتَّقِينِـي
وَمَـاأَدْرِي إِذَا يَمَّمْتُ أَمْـراً ... أُرِيدُ الْخَيْـرَ أَيُّهُمَـا يَلِينِـي
أَأَلْخَيْـرُ الَّـذِي أَنَـا أَبْتَغِيـهِ ... أَمِ الشَّرُّ الَّـذِي هُوَ يَبْتَغِينِـي

لفت نظر الأصمعى فى هذه القصيدة نوع من الكبرياء جعل المثقب العبدى يتحدث عن عمرو بن هند الملك حديثا مليئا بالثقة فى النفس ، ومعرفة قدرها :

إِلَى عمرو ومن عمرو أتتنى ... أخى النجدات والحلم الرصين

---

(١) الكور : الرحل . الأنساع : جمع نسع ، قد سبق فى البيت الخامس والعشرين من القصيدة . قرواء : سفينة ممتدة . ماهرة : سابحة . دهين : مدهونة .

(٢) جؤجؤ السفينة : صدرها . الغوارب : الأعالى . الحدب البطين : الموج الكبير .

(٣) قوداء : طويلة الرقبة . النسأ : السِّمَن . التجاسر : المضى ، وناقة جسرة طويلة ضخمة . النخاع : عرق فى داخل العنق يمشى فى فقار الصلب حتى يبلغ الذنب ، وهو يسلى العظام . الوتين : نياط القلب .

(٤) الدكان : الدكة المبنية للجلوس عليها . الدرابنة : جمع دِرْبان وهو البواب ، وقيل الدرابنة التجار . المطين : المطلى بالطين .

(٥) النمرقة : الوسادة .

(٦) المسبطر : أرادبه الطريق الممتد الطويل . الصحصاح : مااستوى من الأرض وجرد . المتون : الأرض الغليظة .

وقد ذهب هذا بالأصمعى مذهبا جعله يتشكك فى كون المتحدَّث عنه هو عمرو بن هند الملك ، واتجهت ظنونه إلى عمرو آخر . ولا أدرى إذا كان قد لفت نظره كذلك – أو لفت نظر غيره – أن المثقب العبدى لم يخص عمرو بن هند الملك إلا ببيت واحد من قصيدة بلغ عدد أبياتها خمسة وأربعين بيتا . وهذا « الاختلال الكمى » جدير بأن يجعلنا نتساءل عن غرض هذه القصيدة . لقد أخبرنا شرّاح الشعر الجاهلى مرة بعد مرة أن المدح هو غرض مثل هذه القصيدة ، وأن مطلعها الغزلى ، ووصف الظعن والظاعنات ، ووصف الناقة أيضا ، وماختمت به القصيدة ، إن هى إلا مقدمات للغرض الأصلى وتعليقات عليه . لكن هذا يجعلنا نواجه سؤالا ملحا هو : كيف يمكن أن يجود الشاعر ببيت واحد من أبيات القصيدة على غرضها الأصلى على حين يخصص أربعة وأربعين بيتا « للسوابق » و « اللواحق » من غزل ، ووصف ، وحكمة ؟ ومواجهة هذا السؤال تحتم إعادة النظر فى مواطن الاهتمام فى هذه القصيدة ، أو بعبارة أخرى فى أغراضها وأهدافها الفنية ، وذلك كما هو ماثل فى بنيتها هى ، لافيما يحاول أن يلقننا إياه الذين يصبون القصيدة الجاهلية فى قوالب مصمتة .

وبنظرة وصفية أولى لهذه القصيدة ، بل وبإحصائية عددية صرف لأبياتها ، نجد أن المثقب العبدى قد خصص الأبيات الأربعة الأولى لخطاب محبوبته ، وماتبع ذلك من نتائج مترتبة على هذا الخطاب ، ثم أتبع ذلك بأربعة أبيات أخرى فى وصف الظعائن ، وخصص بعد ذلك أحد عشر بيتا للحديث عن فتيات الظعائن ، ثم ركز تركيزاً هائلا على ناقته فى واحد وعشرين بيتا ، وخصص بيتا واحدا – سبقت الإشارة إليه – لعمرو بن هند ، وأتبع ذلك بأربعة أبيات لها طبيعة عامة هى ختام لقصيدة . وتنتهى الأبيات الأربعة الأولى بقوله :

إذا لقطعتها ولقلت بينى   كذلك اجتوى من يجتوينى

والأبيات الأربعة الثانية بقوله :

يشبهن السفين وهن بخت   عراضات الأباهر والشئون

أما نهاية الأبيات الأحد عشر التالية فهى قوله :

لعلك إن صرمت الحبل منى   كذاك أكون مصحبتى قرونى

ونهاية الأبيات التى وصف بها الناقة هى قوله :

فرحت بها تعـارض مسبطـرا على صحصاحـه وعلى المتـون

وإذا حددنا مواطن الاهتمام فى القصيدة على أساس « كمى » مطلق وجدنا أن المدح فيها يأتى آخرا ، ويتلوه فى عدم الأهمية أغراض ثلاثة متساوية ؛ إذ خص كل غرض أربعة أبيات ، وهى حديثه إلى « فاطمة » ووصف الظعن ، وختام القصيدة . ثم تتدرج الأهمية صاعدة فيأتى بعد ذلك وصف فتيات الظعائن ، ويأتى فى المقدمة وصف الناقة ؛ إذ ينال أغلبية مطلقة فى عدد الأبيات بالنسبة لكل غرض آخر على حدة .

على أننى أسارع فأقول إن تحديد مواطن الاهتمام فى القصيدة من هذا الطريق الإحصائى لايفضى بنا إلى كبير فائدة ، وذلك لسبب واضح عندى هو أن هذه القصيدة كيان شعرى واحد ، وهى ليست ممزقة الأوصال ،ولامتدابرة الأغراض ، كما يحب كثير من دراسى الشعر الجاهلى أن يصوروها ، ويصور أمثالها . وهى – باعتبارها كيانا شعريا واحدا كلاًّ – لابد أن يكون لها غرض واحد كلٌّ . ومهمتنا الأساسية أن نبحث فى هندستها ونسيجها وتركيبها لنقف عل عصبها الأساسى الذى تعود إليه شتى الأعصاب الفرعية . وقد يساعدنا فى الكشف عن الغرض الكلى لهذه القصيدة أن نحدد الخيوط العامة التى تنتظم نسيجها .

وأول خيط يسرى فى هذه القصيدة من أولها إلى آخرها ، ويتدخل فى كل ذرة من ذرات نسيجها ،ويطبعها بطابعه فى النهاية ،ذلك الكبرياء المطلق (ولاأقول التعالى) الذى يلوّنِ رؤية الشاعر للأشياء ، ويحدد موقفه منها . ويتجلى هذا الكبرياء ، فى مظاهر عدة ؛ منها موقفه من « فاطمة » فى الجزء الافتتاحى من القصيدة ، وهو أوضح من أن يُلح عليه :

فإنى لو تخالفنـى شمالى خلافك ماوصلت بها يمينـى
إذا لقطـعتها ولقـلت بينـى كذلك أجتـوى من يجتوينـى

ومنها موقفه فى أثناء القصيدة ، ورد فعله نحو موضوع مشابه :

فقـلت لبعضهـن وشد رحلى لهاجـرة نصبت لها جبينـى
لعـلك إن صرمت الحبـل منـى كذاك أكون مصحبتـى قرونى

والكبرياء فى البيتين الأولين كبرياء نموذجى ، يتجاوز موقف الشاعر من الموضوعات إلى موقفه من ذاته ؛ فهو يشعر بالكبرياء فى جوهر ذاته ، بحيث يحس أن أعضاءه نفسها يمكن أن تكون على هامش هذا الجوهر ، ومن ثم يمكن أن يمارس نحوها هذا الكبرياء . والكبرياء فى البيتين الأخيرين أيضا كبرياء نموذجى ، ولكن من جانب آخر ؛ وهو أنه لا يمارس فحسب نحو من يمكن أن تهجره ، وإنما يمارس أيضا نحو الطبيعة ، وانظر كيف يتصدى للطبيعة تصديا مليئا بالحركة والشموخ :

لهاجرة نصبت لها جبينى

كذلك يتجلى الكبرياء فى كل صفة يخلعها على ناقته ، وللحديث عنه ، وعن ناقته أمكنة تالية من هذا المقال . وأخيرا يتجلى الكبرياء فى ختام القصيدة ، وذلك من زاويتين ،الأولى زاوية الحسم والبتر التى لاتعرف الحد الوسط ، ولاتؤمن بأنصاف الحلول :

فإما أن تكون أخى بحق فأعرف منك غثى أو سمينى
وإلا فاطرحنى واتخذنى عدوا أتقيك وتتقينى

والثانية زاوية الاقتحام « الذى يتزيا بزى التسليم المطلق فى البيتين الأخيرين . إنه فى هذين البيتين يمارس نوعا غريبا من الكبرياء يتجلى فى عدم التردد فى ارتياد المجهول ، وعدم الحرص على حساب الربح والخسارة قبل خوض « التجربة » ،والدخول فى « المغامرة » . وهذا الاحتدام الناشىء عن الكبرياء يؤدى فى البيتين أداء عفويا محايدا تحكمه فى الظاهر نغمة « لا مبالية » تجعل البيتين يبدوان وكأنهما تعبير عن « قدرية » مطلقة :

وماأدرى إذا يممت أمرا أريد الخير أيهما يلينى
أألخير الذى أنا أبتغيه أم الشر الذى هو يبتغينى

والخيط الثانى الذى ينتظم أجزاء هذه القصيدة هو أن كل شىء فيها فى حالة حركة . وأول مظاهر هذه الحركة ذلك« الشد والجذب » الخفيين الدائرين بين الشاعر ومحبوبته . وتبدأ هذه الحركة برغبته المحتدمة فى المتعة ، وتحسبه من المنع ، والوعود الكاذبة . وهذه المشاعر الباطنية المؤّارة تعادل بحركة حسية لاشبهة فيها ، وهى الحركة الكائنة فى قوله :

تمر بها رياح الصيف دونى

ثم تردف بصراع داخل النفس يصل حد تباين الأوصال ، وتقاطع الأجزاء فى الجسد الواحد . هذه الحركة تنتقل نشطة إلى وصف الظُّعُن . والظَّعْن نفسه حركة ، ولكن أبيات المثقب العبدى التى تصفها تعطينا دقائق هذه الحركة ،وتفاصيلها . لكأنه يلاحظ حركة هذه الظعائن من برج من « أبراج المراقبة » ،وذلك ليعطى وصفا للموكب لحظة فى إثر لحظة . ويحفل المعجم هنا بالألفاظ الدالة على الحركة من مثل : «تطالع » ، و« خرجت » ، و« مررن » ، و« نكّبن » ، و « قطعن » ، ولكن هذه الحركة تتجاوز المعجم إلى الصورة العامة التى تبلغ ذروة حيويتها فى تشبيه الموكب المتحرك فى السراب بالسفن التى تتحرك متموجة فى بحر . هنا يسبغ على الحركة نوع من البطء ، ولكنه البطء الذى لايبعث فى النفس مللا بقدر مايبعث فيها إحساسا بالجلال ، مرده استمرارهذه الحركة وتوازنها .

وتشيع الحركة فى الأبيات التى تصف فتيات الظعائن ، وهى حركة تؤدى بأساليب مختلفة ؛ منها تشبيههن بالغزلان التى تنهمك فى أكل غصون الشجر الدانية ، ويتضمن تعبير الشاعر عن هذا المعنى أقصى قدر ممكن من الحركة الكائنة فى كلمة « تنوش » ، والتى توحى بهروب الغصن ،وتتبع الغزال له ، مما يتضمن حركة دائبه ضرورية لكل من الغصن والغزال ، ومنها تلك المراوحة الموحية بالحركة فى : « ظهرن بكلة وسدلن أخرى » ،وفى « أرين محاسنا وكنن أخرى » ، وفى « يلوح على تريب » ، وفى « علون رباوة وهبطن غيبا » .

وحين ننتهى إلى وصف الناقة تسيطر الحركة على التشكيل الشعرى كله سيطرة كاملة . والحركة هنا تتدخل فى كل صفة من صفات الناقة لتخلع على الجو كله أحساسا بأن كل شىء فى حالة تقدم . وهى حركة مقصودة بالطبع ، والغرض النهائى منها دفع « الحدث الشعرى » إلى أمام ، والانتهاء به إلى غايته التى هى البناء الكلى المتماسك النامى ، أو « المعمار الشعرى » — إن صح التعبير — أو « الفعل الشعرى » الذى له ماللكيان الحى من بدء ، وصلب ، ومنتهى .

فناقة المثقب العبدى ذات « لوث » ، ويقول الشراح إن « اللوث » معناه الشدة ، وهذا صحيح ،ولكن المعاجم أيضا تقول : « ناقة بها لوث أى بها هَوَج » ،وهذا يساعدنا على أن نتجاوز بهذه الكلمة معنى الشدة إلى معنى لوثة العقل أو الجنون ، فهذه الناقة بهامس من جنون ، وهو جنون مقرون بالصلابة [عذافرة] ، وبالبناء « الحديدى » [كمطرقة القيون] . ومن شأن هذه الصفات

المتعاونة المتداعية أن تضفى على الموصوف حركة أية حركة . وهذه الحركة المتضمنة تصهر سافرة فى البيت الثانى من الأبيات التى تصف الناقة ، فهى « صادفة الوجيف » ، أى أن سرعتها تأتى من داخلها بتأثير عنصر « الصدق » فيها . وصورة الهر الذى يناوشها تضيف إلى الحركة نوعا من الاستمرار والحيوية ؛ لكأنها تريد فى حركتها أن تنجو من شىء ، ولكننا نظل عند الإحساس بأن الحركة فيها تصدر أصلا عن دافع داخلى .

وترفد هذه الحركة أبدا بصفات تعمق فى أنفسنا الإحساس بها ، وتلقى مزيدا من الضوء على جوانبها ، فصفتا « القلق » و « تنفس الصعداء » — وهو تنفس يبلغ فى عمقه وشدته حدا ، تقْطع معه حزامها البالغ المتانة — يقدمان لنا هذه الحركة فى ضوء متجدد ، ويخلعان على الناقة من الصفات النفسية مايعمق دلالة الصفة التى خلعت عليها من قبل حين وصفت بأنها « صادقة الوجيف » .

وتنتقل الحركة — عن طريق العدوى — من ذلك المصدر الحى لها — وهو الناقة — إلى أشياء أخرى كالحصى الذى يتطاير ، ويكتسب صفة الأحياء ، تلك الصفة التى لاتكتفى بأن تجعل له صوتا ، بل تجعل له صوتا « أبح » ، وهذا الحصى نفسه يصبح فى البيت الثانى ذا حركة موجهة هادفة ، وذلك حين يشبه فى هذا البيت بما تقذف به الناقة الغريبة حين ترد حوضا غير حوضها :

تصك الحالـــــبين بمشفتــــــر له صوت أبــــح من الـــــرنين
كأن نفــــى ماتنفــــى يداهــــا قذاف غريبــــة بيــــدى معين

وإذن فلحركة الناقة دوافعها وجذورها الداخلية فى صميم تكوينها ، ولها مظاهرها الخارجية التى تشتملها كلها ، وتنتظم أجزاءها وأعضاءها ، كما تشمل ماحولها . وعلى انتظام حركة الأعضاء هذا فى القصيدة أكثر من شاهد ؛ فذنب الناقة « دائم الخطران » ، وكأنه ذراع « البندول » وغنى عن البيان أنه يؤدى فى حركته المنتظمة تلك مهمة تنظيمية عامة متصلة بإيقاع جسد الناقة ككل ، وأصوات حركة « نفثاتها » تشبه صوت اللجام — وهو حديد — إذا ألقى به على أرض صلبة . وتتوج هذه الحركة بصورة كلية هى صورة السفينة . ومظاهر الحركة فى هذه « الناقة — السفينة » كثيرة ؛ منها أنها سفينة « ماهرة » ، ولا نتصور هذه المهارة إلا فى ضوء حركتها ؛ لاوقوفها فى مرفأ مثلا ، ومنها — تثبيتا لذلك وتقوية له — أنها تتحرك حركة هادفة ، فيها صراع مع الموج ، وغلبة مطلقة عليه .

يشق الماء جؤجؤهـــا وتعلـــو غوارب كل ذى حدب بطين

على أن هذه القمة من الحركة تأخذ بعدا جديدا ، وذلك حين ينتقل المثقب العبدى بصفات ناقته إلى عالم الإنسان الذى « يتأوه » ، و« يحزن » ، و « يقول » ، و « يتساءل » ، ويعيش عالما مليئا بالمشاعر المحتدمة ، المتصارعة ، المتضاربة :

إذا ماقـــمت أرحلهـــا بليـــل تأوه آهـــة الرجـــل الحزيـــن
تقـول إذا درأت لها وضينـــى أهـــذا دينـــه أبـــدا ودينـــى
أكل الدهـــــــــر حل وارتحال أمـــا يبقـــى علىّ ولا يقينـــى

وليس معنى هذا كله أن الحركة فى الأبيات الباقية من القصيدة قد توقفت ، وإنما معناه أنها تحولت إلى داخل ذهن الشاعر ومشاعره ، وأخذت مسارا جديدا يتلاءم مع البنية الشعرية المعبرة عن خلاصة تجربة الشاعر ، وفهمه لحركة الحياة .

ومن المفيد عند هذا الحد أن نعيد النظر فى هذه القصيدة بهدف الكشف عن ترابط أجزائها ، وعن خط النمو الذى تطورت فيه حتى استوت كلاً فنيا متساوقا ، وأول ماينبغى عمله لأداء هذه المهمة أن نضع أمامنا طرفى القصيدة ، ونرى مابينهما من صلة تسوّغ جعلهما بداية هذه الرحلة « الدرامية » ونهايتها . ولنقرأ من أول القصيدة قوله :

أفاطـم قبـــل بيـــنك متعينـــى ومنـعك ماسألت كأن تبينـــى
فلا تعـدى مواعـــد كاذبـــات تمر بها ريـــاح الصيـــف دونى
فإنى لو تخالفنـــــــــى شمالى خلافك ماوصلت بها يمينـــى
إذا لقطـــعتها ولقـــلت بينـــى كذلك أجتـــوى من يجتوينـــى

ولنقرأ كذلك من آخرها قوله :

ومـــــاأدرى إذا يممت أمـــرا أريـــد الخير أيهمـــا يلينـــى
أألخير الـــذى أنـــا ابتغيـــه أم الشر الـــذى هو يبتغينـــى

ولابد أن يطالعنا فى المقارنة بين هذين الطرفين نوع من الاطراد المشوب بشىء من التقابل

(وأرجو ألاّ يجد قارئى نوعا من الغرابة فى هذا المزج بين « الاطراد » و « التقابل ») . والاطراد يأتى من أن كلا من هذين الطرفين يعبر عن نوع من المغامرة التى يقوم بها الشاعر فى الحياة ، والأبيات الأولى تصور مغامرته فى الحب ، الذى يرجوه كما يرجو المتعة ، ويخشى غدره كما يخشى رياح الصيف ، ويرى الحرمان فيه ضربا من هلاك النفس ، وتقطيع الأوصال . والبيتان الأخيران يصوران مغامرته فى الحياة بمعناها الواسع ، واقتحامه المجهول بشعور من الكبرياء الذى لايكترث بالنتائج . أما التقابل فيأتى من أن مابدا فى الحياة بمعناها الواسع ، واقتحامه المجهول بشعور من الكبرياء الذى لايكترث بالنتائج . أما التقابل فيأتى من أن مابدا فى الأبيات الأولى على أنه ثقة مطلقة بالنفس ، وتمكنا ثابتا من الموقف ، عادَ فى البيتين الأخيرين – بحسب ظاهرهما على الأقل – نوعا من « الاحتمال » ، و « عدم اليقين » .

وبين هذين الطرفين المتفاعلين عن طريق الاطراد والتقابل يصب كيان القصيدة صبا ، وينمو نموا يشبه – إذا أطلنا الاستماع إلى إيقاعه وأحسنَّا هذا الاستماع – البناء الموسيقى المتطور النامى الهادف إلى بلوغ غايات بعينها فى أعصاب السامع ، ومشاعره البعيدة الغور . لقد خاف من الفراق دون متعة فى مطلع القصيدة ، وهدد بإنشاء فراق دموى يشبه تقطيع الأوصال ،ولكن هذا الفراق وقع لامحالة ، فصور المقطع الثانى – التالى لطرف القصيدة الأول – موكب الفراق الحزين ، وهو يتهادى فى بطء يزيد الإحساس ببقاء الألم وإلحاحه ، وهو يسلم فى المقطع الثالث – بطريقة طبيعية ناشئة من « التداعى التأملى » هذا – إلى عزل فى الفتيات اللآتى حملهن موكب الفراق .

وبعد أن كان الغزل فى المقطع الافتتاحى محددا وموجها إلى إنسان بالذات أصبح فى المقطع الثالث شائعا . وهذا معناه أن ماكان عواطف مقصودة لذاتها ، ومنوطة بمحبوبة معينة أفلت بالتدريج من نفس المثقب العبدى ، وأصبح – نتيجة لأنه قد غلب على أمره ، أو نتيجة لأنه لابد أن يبدو وكأنه قد نفذ تهديده – يتجه إلى جنس المرأة . وأيا ماكانت الدوافع إلى هذا التحول فإن هذا المقطع « الغزلى » الثالث يضع أيدينا على أشياء عدة ؛ منها أن المثقب العبدى – وقد تحول عن « فاطمة » لم يتحول عن جنس النساء ، ولم يفقد إحساسه بالصبوة إليهن ؛ فحين أعوز التوحيد فى الحب – لسبب أو آخر – اتجهت صبوته إلى « النوع » ، ومنها أنه لم يعد أبدا – فى هذا المقطع ، بل فى القصيدة كلها – إلى ذكر « فاطمة » التى كانت تملأ عليه مجال رؤيته كلها فى مفتتح القصيدة . وليس معنى

هذا أن حبها قد انتهى من نفسه بالضرورة ، وإنما معناه أن مبدأ التماسك والكبرياء يفرض عليه فرضا أن يوجه مشاعره فى اتجاه آخر . لقد استعاض « بالتعدد » فى الحب عن « التوحيد » فيه ! واستعاض كذلك عن « فاطمة » – الذات المفردة الخاصة التى كانت هى بشخصها ودون سواها موضوعا لمشاعره – بذات أخرى لها صفة العموم والشيوع ، وآية ذلك أنه لم يجد عليها حتى بمجرد الاسم ، كما لم يصل مشاعره بها إلا بالقدر الذى يطبق فيه معها قاعدته الصارمة . وانظر كيف كان فى المرة الأولى مقيما و « فاطمة » راحلة ؛ وكيف أصبح هذه المرة هو نفسه على وشك الرحيل ، وانظر كيف كانت « فاطمة » فى المرة الأولى شغله ومجال تحديه ، وكيف أصبح هذه المرة يتحدى مع هذه الإنسانة الغامضة قيمة أعظم هى الطبيعة :

فقـلت لبعضهـن وشد رحلى لهاجـرة نصبت لها جبينـى
لعـلك إن صرمت الحبـل منـى كذاك أكـون مصحبتـى قرونى

وفى جو التحدى هذا يأتى القسم الرابع فى القصيدة ، وهو القسم المخصص للحديث عن الناقة . لقد تحدى « فاطمة » من قبل ، وهو الآن يتحدى مثلها ، ويتحدى الطبيعة . والتحدى يحتاج إلى أسلحة وليس ثمة سلاح يفوق فى مضيه ذلك السند الهائل الكائن فى تلك الناقة التى تتمتع بصفات « نموذجية » تلحقها بعالم الأساطير ، وتجعل منها عوضا ملائما عن كل مافقده من أمان « كرياح الصيف » ، ومن فتيات يختفين فى السراب . وأول ماتحسه هنا أن الشاعر آوى من ناقته إلى ركن شديد ، ووقف فيها على أرض صلبة يقينية ، وهو قد انتقل إليها من أمور متأرجحة احتمالية .

والقوة والنشاط هما الصفتان السائدتان للناقة فى هذا الجزء الأساسى من القصيدة ، وهما صفتان تشيعان الأمن فى النفس ، ولكنهما من ناحية أخرى تبعثان على التحدى ، ولذا كان على الشاعر أن يوازن هنا بين خيطين بالغىْ الدقة ؛ إذ عليه ألا يضن بصفة تبرز هاتين السمتين النموذجيتين ، وعليه فى الوقت ذاته أن يعطى الإحساس قويا بأن هذه الصفات تعمل تحت سيطرة تامة لحنكة عقل أعظم منها ، ومن هنا فإن كل الشدة ، وكل القلق ، وكل نواحى النشاط والحيوية ، وكل التوازن الصلب ، تعمل فى تآلف يثير الإعجاب ، ولكنه لايثير الخوف . وقد وصلت المسألة إلى حد أن كل هذه القوة ، التى تلحق صاحبتها بعالم الأساطير والنماذج العليا ، صورت فى النهاية

شاكية ، مستعطفة ، تامة الخضوع لعقل صاحبها المدبر . ومن تدبير هذا العقل أنه يصور شكواها تصويرا لايخلو من شجن يثير عطفنا – لأنه قد أثار عطفه – ولكنه مع ذلك لا يبقى عليها ، بل يرحلها من جديد . ولابأس بهذا فى الحقيقة ، ولا خطر منه ، لأن هذا الكيان العجيب لايزال رغم كل شىء محكم البنيان « كدكان الدرابنة المطين » . وانظر كيف صور شكواها فى أبيات ثلاثة مضت ، ولكن ماذا كانت النتيجة ؟ :

ثنيت زمامهـــا ووضعت رحلى ونمرقـــة رفـــدت بها يمينــــى
فرحت بها تعـــارض مسبطـــرا على صحصاحـــه وعلى المتـــون

وبتمام وصف الناقة تنتهى القصيدة إلى ذروة لا يبقى معها سوى انفراج التأزم ، وهدوء الصراع ، وانجلاء الموقف عن لحظة « تنوير » . وتتوهج « لحظة التنوير » هذه فى الأبيات الأربعة الأخيرة من القصيدة . وهذه الأبيات الأربعة تلخص موقف الشاعر من الحياة ، وخبرته فيها ، ووجهة نظره بالنسبة إليها ، تلخيصا ؛ فهو ينظر فيها نظرة استنتاجية تؤكد موقفه المبدئى من الناس والأشياء ، وكأنها تطل إطلالة أخيرة تجمع بها أطراف الأمور المتشعبة ، وتسلمها إلى نقطة واضحة ومحكمة .

ومن حق هذه القصيدة علينا أن ننظر فيها نظرة جديدة ، من حيث كونها قوالب لغوية تعبر عن معان شعرية بعينها ، وتعادل مشاعر إنسانية بعينها ، وتبنى رموزا بعينها . ونحن نلاحظ – بهذا الصدد – أن شبح الفراق ، والخوف من الحرمان ، هما العنصران المؤثران اللذان يشكلان « عامل دفع » تأخذ القصيدة به « دينا ميكيتها » النشطة التى تصنعها على الطريق فى اتجاه تطورى معين . ويعطينا المطلع – من حيث معجمه ، ومن حيث تدرجه الناشىء عن تركيبه الأسلوبى – هذا الجو الراغب فى المتعة ، والمشفق من الفراق ، والمتوقع للحرمان . وبحسبنا أن نرصد درجة تردد الفراق – لفظا ومعنى – فى هذا المطلع لنرى هيمنته المطلقة عليه ؛ فهو واضح باللفظ فى « بينك » ، و « تبينى » ، و « بينى » ، وهو واضح بالمعنى فى « منعك » ، و « تخالفنى » ، و « ما وصلت » ، و « لقطعتها » ، و « أجتوى » ، و « يجتوينى » . وهذا المعنى المُلِحّ يتآلف مع عبارتى « مواعد كاذبات » ، « تمر بها رياح الصيف » مشكلا مزيجا من جو الحرمان يغطى على مجال الرؤية كله . ولا نجد فى هذا المطلع أى تعبير لغوى يدل على عكس « الحرمان » سوى كلمة « متعينى » ، ولكننا نعلم

بالطبع أنها بوضعها السياق فى النص تستعصى على التحقيق ؛ ويكفى أنها جاءت فى سياق هذا الطلب اليائس الذى يؤكد الإحساس بجو الحرمان أكثر مما يقدم أى إحساس بعكسه .

وهكذا ترجى المتعة رجاء تكتنفه الخشية ، وتحيط به من جانبيه ظلال « البين » و « المنع » فتخنقه ، خنقا:

([قبل بينك] متعينى [ومنعك]) . ولا غرابة إذن أن جاء بعد هذا الرجاء ، الذى يطوقه الحرمان من جانبيه ، مباشرة ما يرهص بغضبة كبرى . والبيت الثانى بأكمله يمثل هذا الإرهاص :

فلا تعدى مواعد كاذبات   تمر بها رياح الصيف دونى

وهو بيت يتذبذب على حواف العتب والغضب ، ولكننا نحس فيه أن العتب – بالذات – « غير محمود العواقب » ، وأن تصدعا ما على وشك أن يحدث . وهذا التصدع يجىء سريعا وصريحا فى تلك الغضبة الكبرى التى تجمعت نذرها من قبل :

فإنى لو تخالفنى شمالى   خلافك ماوصلت بها يمينى
إذا لقطعتها ولقلت بينى   كذلك أجتوى من يجتوينى

وهكذا يتضح أن ماكان « رياح صيف » فى البيت السابق أصبح الآن عاصفة مخربة . ويتدرج الإحساس بالتخريب فيها من ذلك « الحسم المتوتر » – الذى ينتظم البيت الأول كله – إلى تلك النتيجة الدامية التى يعبر عنها البيت الثانى .

إننا مع هذا المطلع أمام « دورة شعورية » بدأت محايدة فى « أفاطم قبل بينك » ، ونمت بالطلب فى « متعينى » ، وتصاعدت فى هذا القياس الحاد « ومنعك ماسألت كأن تبينى » ، وواصلت الصعود المتحدى الذى يشير بأصابع الاتهام فى « فلا تعدى مواعد كاذبات : تمر بها رياح الصيف دونى » ، وخرجت بهذا الاتهام واضحا فى « فإنى لو تخالفنى شمالى : خلافك ماوصلت بها يمينى » ، وصرّحت بنتيجته فى « إذا لقطعتها ولقلت بينى : كذلك اجتوى من يجتوينى » .وقد تم لها عند هذا الحد معنى كونها دورة ؛ أى أننا لانتوقع لها مزيدا من الصعود ،وإن توقعنا فيها بذور دورة أخرى تتلوها .

لقد شفا المثقب العبدى نفسه بالفن فى هذه الدورة الافتتاحية من القصيدة ، وذلك حين أحس أن الشفاء عن طريق « الوصل » مطلب عزيز .

ولكن هذا الشفاء الفنى شفاء مؤقت ؛ وهكذا نجد أن من هدد بالقطيعة النهائية فى المقطع الأول أبعد مايكون عن أن يتجاهل هموم قلبه فى المقطع الثانى ، بل أبعد مايكون – وياللعجب ! –عن الثورة الجامحة التى كان عليها . إنه فى هذا المقطع الثانى يرصد تحرك الظعائن فى هدوء وموضوعية غريبين :

لمن ظعن تطالع من ضبيب   فما خرجت من الوادى لحين
مررن على شراف فذات رجل   ونكبن الذرانح باليمين
وهن كذاك حين قطعن فلجا   كأن حمولهن على سفين
يشبهن السفين وهن بخت   عراضات الأباهر والشئون

لكأن المثقب العبدى – وقد أرهقه التعبير الفنى عن الدورة الشعورية السابقة أيما إرهاق ، وشفاه فى الوقت ذاته أيما شفاء – يصحو فى مطلع هذا الجزء متباطئا بعد نوم عميق . ويتجلى هذا البطء واضحا فى « عدم الاستبانة » الكائن فى الاستفهام الذى يبدأ به هذا المقطع : « لمن ظعن ؟ » ، وفى الصيغة التى تشير إلى أن الظعن تلوح مرة ، وتختفى أخرى ؛ إنها « تطالع » ، ولا « تطلع » ،ثم فى هذا التقرير الدال على البطء دلالة صريحة : « فما خرجت من الوادى لحين » . على أن البطء لم ينته عند هذا الحد ، ولادب النشاط فى الموقف بعد ؛ إذ لايزال الجو محكوما بذلك الوصف « الموضوعى » الذى لم يمتزج بعد بالمشاعر امتزاجاً، وهذا واضح من الفحص المدقق الذى يقوم به المثقب العبدى لسير الموكب ، ومن تتبعه له خطوة خطوة ، وكأنه يرصد حركته ، بأداة تصوير « فوتو غرافى ». ويستغرق هذا الوصف كل البيت الثانى ، وصدر البيت الثالث . وفى عجز البيت الثالث ، وخلال البيت الرابع ، يقدم صورة مجازية للظعائن – وذلك حين يشبهها بالسفن – وهى صورة تقوى الإحساس بالبطء ،كما تقوى الإحساس بموضوعية الوصف .

ولا تدب الحركة فى المشهد إلا بعد أن يتجاوز الشاعر ذلك الوصف المادى للموكب إلى وصف العنصر البشرى فيه ، وعندئذ – وهذا يحدث ابتداء من البيت التاسع فى القصيدة – يتغير

معدل السرعة ، وتتقدم الأمور تقدما ملحوظا ، ويكون ذلك علامة على بدء دورة جديدة . والمحرك الأساسى لهذا التغير أن الشاعر يتخلى بالتدريج عن انفصاله عن المشهد ، ويبدأ فى خلط مشاعره به . وهذا الخلط يختفى أحيانا تحت السطح ، ويبدو أحيانا سافرا ؛ فهو يختفى تحت السطح فى مثل قوله :

« كغزلان خذلن بذات ضال تنوش الدانيات من الغصون »

وفى مثل قوله :

« بتلهية أريش بها سهامى »

وفى مثل قوله :

« فقلت لبعضهن وشد رحلى لهاجرة نصبت لها جبينى
لعلك إن صرمت الحبل منى كذاك أكون مصحبتى قرونى »

وهو يبدو سافرا فى مثل قوله :

« قواتل كل أشجع مستكين » ، وقوله « وهن على الظلام مطلبات » ،

وقوله :

« إذا مافتنه يوما برهن يعز عليه لم يرجع بحين »

والأسلوب الفنى المستخدم فى تشكيل هذا المقطع – أو هذه الدورة – هو أسلوب « التقابل » ، وهو أسلوب يقيم البنية الشعرية عن طريق إحداث التناظر – أو التضاد – فى عناصرها ، وذلك عن طريق وضع كل عنصر فى « مقابل » كل عنصر آخر على نحو من الأنحاء . وحين تتسع دائرة التقابل هذه ، وتتغير نسب توزيعها وأبعاده ، تصبح البنية الشعرية كالشبكة المعقدة ، أو كالمعمار المتعدد الزاوايا ، المتعدد الأبعاد ، الذى يعتمد فى تركيبه ، وفى تأثيره ، على مجموع هذه المقابلات .

ويعمل أسلوب التقابل هنا بطرق مختلفة . وبوسعنا أن نضرب له أمثلة ، ولكننا إذا أنعمنا النظر وجدناه يتحكم فى كل شىء ؛ فهو ماثل فى البيت الأول بين « واكنات » ، و « مستكين » ، وهذا من

تقابل « الأطراد » ، وهو ماثل فى الوقت ذاته – بين « واكنات » و« قواتل » ، وهذا من تقابل « التضاد » . وأظن أن ماأريد أن ألاحظه واضح ، ولكننى أزيد الأمر توضيحا فأقول إن « الوكون » ، و « الاستكانة » متقاربا الأصل ، وهما ينشران ظلالا تقف نقيضا « للقتل » . والشاعر ينسج أحيانا من مواد متجانسة فيقيم التوازن ، وأحيانا ينسج من مواد « متعاكسة » فيقيم التوازن أيضا .

فإذا انتقلنا إلى البيت الثانى من هذا الجزء وجدنا التقابل أشد خفاء ، ولكننا إذا أدمنا النظر وجدناه كائنا ؛ فالغزلان المقيمة على أولادها فى « خذلن » تنشر ظلال « الاستقرار » وقوله « تنوش الدانيات من الغصون » يؤدى المعنى المقابل . وينبغى ألا ننسى أن هذه المراوحة فى التقابل بين الوضوح والخفاء هو أيضا نوع من التقابل . ولابد أن نضرب مزيدا من الأمثلة ؛ فمن التقابل الواضح التقابل بين « ظهرن » ، و « سدلن » فى قوله « ظهرن بكلة وسدلن أخرى » ،وبين « علون » ، و « هبطن » وكذلك بين « رباوة » ، و « غيبا » فى قوله « علون رباوة وهبطن غيبا » ، ومن التقابل الخفى نسبيا التقابل بين « الظلم » ، و « الطلب » فى قوله « وهن على الظلام مطلبات » .

ومايزال هذا المقطع «يتوازن » عن طريق « التقابل » حتى يهيىء القارىء لأخطر قسم فى القصيدة ، وهو وصف الناقة ، وتتضاعف هذه التهيئة عن طريق ذلك المزيج المتوازن من عناصر عدة ، بعضها بشرى يشار إليه بقطبين متقابلين كائنين فى « تاء المتكلم » ، و « نون النسوة » فى قوله « فقلت لبعضهن » ، كما يشار إليه لضمائر المذكر والمؤنث فى « نصبت » ، و « جبينى » وفى « لعلك » ، و « صرمت » ، و « منى » وبعضها طبيعى يمثله قوله « لهاجرة » . وعند هذا الحد تصبح الأمور مهيأة لتقبل العطاء الشعرى الكائن فى البناء الذى يقيمه أمام أعيننا لناقته ؛ ذلك الكيان الخطير الشأن .

كأن الشاعر فى المراحل السابقة – أو فى الدوائر السابقة – كان يجرى وراء هدف ما ، فلما لم يجد فيه بغيته تحول إلى هدف آخر ، أو لكأنه يصعد الآن بعد وقوفه عند أهداف فرعية إلى هدف الأهداف ، إنه يعرج الآن إلى قمة سيقف عندها طويلا ، بل سيستقر عليها . فأية ناقة تلك ؟ إنها عالم كامل من الصفات ، والأفعال ، وتلبية الحاجات . إنها – بعبارة واحدة – غاية فى ذاتها . لقد جرب الشاعر حظه مع « فاطمة » فوجدها « كرياح الصيف » ، وجرب مع « الظعن » فوجدها سرابا

يتأرجح فى سراب ، وجرّب مع فتيات الظعن فلم يجد لديهن شيئا خيرا مما وجد لدى « فاطمة » . ودعنا نقل فى اطمئنان ، ودون خوف من أن يظن بنا أننا نذهب مذاهب بعيدة ، إن كل هذه القيم والمعانى تعادل أمانى الشاعر فى الحياة ، وتطلعه التحقيق نوع من الاكتفاء المادى والشعورى . ولن نتجاوز حدود القصيدة حين نقول إن الناقة هنا هى « المعادل الموضوعى » للدنيا ! .

إن صفات هذه الناقة النموذجية لايمكن أن تتحقق لناقة بعينها فى الواقع . ومعنى هذا أننا لسنا أمام ناقة مادية ، وإنما نحن أمام نموذج أعلى . وأية ناقة مادية تلك التى يعاد تشكيلها أمام أعيننا فتصبح مرة سفينة :

يشق الماء جؤجؤها ويعلو غوارب كل ذى حدب بطين؟

وتصبح مرة أخرى بناية طليت فقويت بالطين :

فأبقى باطلى والجد منها كدكان الدرابنة المطين ؟

لقد قلت إن الجو النموذجى الذى يرسمه الشاعر للناقة يعود إلى عناصر بعضها خاص بصفات الناقة ،وبعضها خاص بأفعالها ؛ وبعضها خاص بمشاعرها . وكل هذا يسلم – بالطبع – إلى نوع موقفه منها ، ونوع تعامله معها ، وما يمكن أن تقدمه له ، وما يمكن أن يقدمه لها .. الخ

وينبغى أن نفهم قول الشاعر فى مطلع حديثه عن الناقة – وهو قوله : « فسل الهم عنك » – على أنه تعبير عن اتخاذه هذه الناقة ملجأ ؛ فهو يلجأ إليها لتقيه شر الإحساس المدمر بالإخفاق فى تحقيق الاكتفاء فى جوانب أخرى من الحياة ، وهل نلجأ من قسوة الحياة إلا إليها ؟ وتشيع الصفات البدنية لهذا التكوين جوًّا من الإحساس بالقوة الخارقة ، والمتانة المطلقة ، وهذا من شأنه أن يلقى الطمأنينة فى نفس من يلجأ إليها . وهذه البنية المتينة تجعلها تنشط نشاطا مطلقا . والقوة والنشاط هما الصفتان اللتان يوزعهما المثقب العبدى على الناقة توزيعا يكاد يكون متوازنا . ولنقرأ ونتأمل كيف تغلب صفة على أخرى فى بعض الأحيان ، ولكنهما فى النتيجة الأخيرة تكادان تتعادلان :

فسل الهم عنك بذات لوث عذافرة كمطرقة القيون

(الغلبة لصفات القوة)

بصادقة الوجيف كأن هرا يباريها ويأخذ بالوضين

(الغلبة لصفات النشاط)

كساهـــا تامكـــا قردا عليها سوادى الرضيـــح مع اللـــجين

(الغلبة لصفات القوة)

إذا قلـــقت أشد لها سنافـــا أمـام الـزور من قلـق الـوضين

(الغلبة لصفات النشاط)

كأن مواقـــع النفثـــات منها معرس باكـــرات الـــورد جون

(الغلبة لصفات القوة)

يجذ تنـــفس الصعـــــداء منها قوى النسع المحرم ذى المتـــون

(الغلبة لصفات النشاط)

تصك الحالـــبين بمشفتـــر له صوت أبـــح من الـــرنين

(الغلبة لصفات النشاط)

كأن نفـــى ماتنفـــى يداهـــا قذاف غريبـــة بيـــدى معين

(الغلبة لصفات النشاط)

تسد بدائم الخطـــران جثـــل خوايـــة فرج مقـــلات دهين

(الصفات مشتركة)

....

كأن مناخهـــا ملقـــى لجام على معزائهـــا وعلى الـــوجين

(الصفات مشتركة)

كأن الكــــور والأنساع منها على قرواء ماهـــــرة دهين

(الغلبة لصفات القوة)

....

غدت قوداء منشقـــا نساهـــا تجاسر بالنخـــاع وبالـــوتين

(الغلبة لصفات القوة)

وعند هذا الحد من رسم صورة متداخلة الصفات والأبعاد – أشبه ما تكون بالنسيج المحكم – لهذا الكيان العجيب الذى يجعله المثقب العبدى ملجأه وملاذه ، ينعطف الشاعر إلى

تعميق الصورة بإدخال ثلاثة أبيات تقدم البعد الثالث (النفسى) لهذه اللوحة الزاهية ، وهى الأبيات التى تبدأ بقوله : « إذا ماقمت أرحلها بليل » ، ثم يعود إلى لمسات أخيرة يوزع فيها مزيدا من صفات النشاط والقوة :

فأبقـــى باطلى والجد منها كدكان الدرابنـــة المطين

(الغلبة لصفات القوة)

....

فرحت بها تعـارض مسبطـرا على صحصاحـه وعلى المتـون

(الغلبة لصفات النشاط)

ولقد تعاور على هذا الكيان «القوى ، النشط ، الصاخب ، الحزين »باطل الشاعر وجده ، ومع ذلك بقي على حاله ! أنقول إذن إن المثقب العبدى مارس حياته بشقيها من اللهو والجد ، ولكنه لم ينهك الدنيا ، ومن منا يزعم لنفسه أنه فعل ذلك ؟ إن الدنيا تستمر بالحالة التى وجدناها عليها .

وهذه « الناقة – الدنيا » موصولة فى القصيدة بعمرو الملك الممدوح :

إلى عمرو ومن عمرو أتتنى أخى النجدات والحلم المتين

وإذا كانت هذه القوة الخرافية التى كانت أداة لهوه وجده هى منحة الممدوح فماذايمكن أن يقال بعد ذلك من مديح ؟ على أن الناقة – دون سواها – تبقى هنا محور العمل الشعرى ، ويبقى كل شيء عداها على هامش هذا العمل . إنها القيمة الوحيدة من القيم المطروقة فى القصيدة التى لم تثر حيرة الشاعر ، أو غضبه ، أو تساؤله ، أو ريبته (وليس الملك عمرو مستثنى من ذلك) ، وإلا فما معنى أن يعلن المثقب العبدى غضبه على « فاطمة » فى المطلع ، وعلى مثيلة لها فى مقطع تال ، ويتساءل ذلك التساؤل المليء بالمعنى بعد ذكر الملك عمرو مباشرةً.

فإما أن تكـون أخـى بحق فأعرف منك غثى أو سمينى

وإلا فاطرحنـــى واتخذنى عدوا أتقـيك وتتقينـــى

ثم لايحدث ذلك فى حالة الناقة ، مع أنه خلع عليها صفات البشر ، وجعلها تشكو وتبوح كما

يفعل الإنسان ؟ إذا كان ذلك مدعاة للتأمل – ولابد أن يكون – فإننى أرجو أن يكون التفسير الذى أشرت إليه أكثر من مرة – والذى يجعل من الناقة بيت القصيد ، ويجعل منها معنى مرادفا للحياة نفسها ، ويجعل من بقية الموضوعات نغمات فرعية ترتد إليها بصفتها لحنا أساسيا – تفسيرا مقبولاً .

لقد تكون لدى الشاعر – مع توافر هذا الملجأ الحصين – نوع من الإحساس باليقين جعله قادرا على الوصول إلى رؤية مكنته من التعبير فى البيتين الأخيرين عن ذلك الشعور المطمئن ؛ ذلك لأن هذا النوع من قبول المخاطرة مع عدم معرفة ماتأتى به لايتم إلا إذا كان المرء يأوى فى أعماقه إلى ركن شديد . وقد اختبر المثقب العبدى هذا الكيان الخارق فى كل أحواله فاطمأن إلى أنه يوفر حدا من وجوب قبول المخاطرة . وحسبنا أن نعرف أن هذا الملجأ هو أداته ووسيلته التى يؤم عليها كل أمر ، وكل أرض :

وماأدرى إذا يممت أمرا أريد الخير أيهما يلينى
أألخير الذى أنا ابتغيه أم الشر الذى هو يبتغينى

الصَّلَتَـان العبدى ـ حياته وشعره

الدكتور محمود علي مكي

رئيس قسم اللغة العربية بكلية الآداب
جامعة القاهرة

تمهيد :

فى الصفحات التالية نقدم شاعراً مغموراً من شعراء العصر الأموى هو الصلتان العبدى . وهو شاعر لا يكاد يعرف عنه فى المصادر الأدبية القديمة إلا قصيدته العينية التى انتصب فيها للحكومة بين فحلى العصر الأموى الكبيرين : جرير والفرزدق اللذين شغلا الناس بمعركة نقائضهما على طول نحو نصف قرن من تاريخ الدولة الأموية . ويبدو لنا أنه إذا كان لتلك المساجلات الشعرية فضل فى إسباغ بعض الشهرة على عدد من شعراء الصف الثانى من أمثال الصلتان فإنها من ناحية أخرى قد جنت عليهم جناية كبيرة ، إذ أخملت من شعرهم مالم يدر فى ميدان تلك المعارك . وما أكثر مانقرأ فى المصادر من أسماء شعراء معاصرين لفحول النقائض الثلاثة : جرير والفرزدق والأخطل لم يصل إلينا من أخبارهم ونتاجهم الشعرى إلا قدر ضئيل ، فقد ضاعوا فى زحام تلك النقائض التى استأثرت باهتمام الجمهور الأدبى آنذاك حتى أصبحت شغلهم الشاغل .

وقد رأينا أن ننفض الغبار عن واحد من هؤلاء الشعراء ، فنجمع من أخباره وشعره مابلغنا بعد استقصاء ماتهيأ لنا من مصادر ، ونهدى عملنا المتواضع هذا تحية تقدير ومودة لشيخنا الجليل الأستاذ محمود شاكر الذى تعلمنا على يديه كيف يكون حب التراث العربى والإخلاص فى خدمته وبذل الجهد فى إحيائه ، مد الله فى عمر أستاذنا الجليل ، وقواه على أن يواصل ماظل ينهض به منذ أكثر من نصف قرن من العمل الدؤوب فى سبيل هذا التراث .

قبيلة عبد القيس فى الجاهلية :

يتفق المؤلفون على نسبة الصلتان إلى عمرو بن وديعة بن لكيز بن أفصى بن عبد القيس ، ونحن نعرف أن قبيلة عبد القيس قد انشطرت إلى بطنين كبيرين هما شَنٌّ ولُكَيْز ، ويظهر أن سيادة

عبد القيس فى الجاهلية كانت أولا لشن بسبب ماعرف عنهم من بأس وشدة ، ولكن كثرة حروبهم أدت إلى فناء الكثيرين منهم حتى نقص عددهم وانتقلت السيادة إلى بنى عمومتهم لكيز الذين ينتمى إليهم جل من يعزون إلى عبد القيس .

ولسنا فى مقام تفصيل الحديث عن قبيلة عبد القيس وحياتها فى الجاهلية ، وإنما نكتفى بالإشارة إلى أن هذه القبيلة قد سكنت ماكان يعرف باسم البحرين ، وكان هذا الأصطلاح الجغرافى يصدق على المنطقة الواسعة الممتدة على ضفاف الخليج العربى من مضيق هرمز فى الجنوب حتى خليج كاظمة فى الشمال متاخمة لحدود العراق الجنوبية . وكانوا قد هاجروا إلى مواطنهم هذه فيمن هاجر إليها من قبائل ربيعة التى كانت تسكن منطقة تهامة (وهى الشريط الساحلى الضيق الموازى لساحل البحر الأحمر فى غرب شبه الجزيرة العربية) ، ويظهر أن قلة موارد هذه المنطقة أدت إلى موجات من هجرات قبائلها إلى شرق الجزيرة . وقد بدأت قبيلة إياد هذه الهجرات ، ثم تبعتها قبائل عديدة من ربيعة كان من أهمها عبد القيس التى استقرت على ضفاف الخليج قبل الهجرة بنحو قرنين ونصف قرن (النصف الأول من القرن الرابع الميلادى) . وقد انتقلت عبد القيس بعد استقرارها فى هذه البيئة الجديدة من البداوة إلى الحضارة ، فقد كانت البحرين أرضا خصبة كثيرة المياه والزروع والنخيل ، مما جعل طوائف كثيرة من هذه القبيلة تتحول إلى الاشتغال بالزراعة وإنشاء عدد كبير من القرى والمدن ، كما أعان الموقع الجغرافى لهذه الأرض على أن يشتغل أهلها بالتجارة ، فقد كانت أرض البحرين حلقة صلة بين شبه الجزيرة العربية وما يجاورها من بلاد مثل العراق وفارس ، بل كانت لها تجارة بحرية نشيطة مع الهند وبلاد الشرق الأقصى ، ونشأت مراكز صناعية عديدة تقوم على صناعة السلاح والثياب والأوانى الفخارية .

وعرفت عبد القيس فى الجاهلية معظم ماكان يضطرب فى الجزيرة وماحولها من أديان وملل قبل ظهور الإسلام ، وإذا كانت الوثنية قد غلبت على أكثر أهل البحرين شأنهم فى ذلك كشأن سائر عرب الجزيرة فإنها عرفت أيضا اليهودية والنصرانية التى انتقلت إليها من الحيرة ، كما أدت صلتها الوثيقة بفارس إلى دينونة بعض العبديين بالمجوسية والتأثر ببعض النحل الأخرى مثل عبادة الخيل . ولم تخل عبد القيس من بعض المتحنفين الذين شكوا فى كل تلك الملل وتطلعوا إلى نظام روحى جديد .

وقد ترك هذا المستوى الحضارى المرتفع أثره على ثقافة عبد القيس ، فقد كان فيها عدد غير قليل ممن يعرفون الكتابة ، ونبغ فيها كثير من الخطباء والشعراء ، ويشهد بذلك ابن سلام إذ يقول : « وفى البحرين شعر كثير جيد وفصاحة »[١] ويقول الجاحظ مُعْجبًا من أمر عبد القيس : « وشأن عبد القيس عجب ، وذلك أنهم بعد محاربة إياد تفرقوا فرقتين : ففرقة وقعت بعمان وشق عمان ، وهم خطباء العرب ، وفرقة وقعت إلى البحرين وشق البحرين ، وهم من أشعر قبيل فى العرب ، ولم يكونوا كذلك حين كانوا فى سرة البادية وفى معدن الفصاحة ، وهذا عجب »[٢] . وهذا يدل على أن الفصاحة ليست بالضرورة مرتبطة بالبداوة ، وعلى أن عبد القيس على الرغم من تحضرها واختلاطها بالأعاجم من فرس وهنود وزط وسيابجة ظلت محتفظة بمستوى رفيع من الفصاحة وإجادة القول شعراً ونثراً . وقد ساق الجاحظ بعد ذلك أسماء عدد من عظام خطبائها . أما الشعراء فيكفى أن نشير إلى من اشتهر منهم فى الجاهلية من أمثال المثقب والممزق والمفضل النكرى وكلهم من بنى نكرة بن لكيز بن أفصى بن عبد القيس ، ويزيد بن خذاق وأخيه سويد ، وكلاهما من شن بن أفصى . وجميع هؤلاء من شعراء المفضليات والأصمعيات .

عبد القيس فى الإسلام :

ولعل هذا المستوى الحضارى الرفيع الذى بلغته عبد القيس فى الجاهلية هو الذى جعلها من أول القبائل رغبة فى الإسلام وإقبالا عليه وتمسكابه ، فقد قدم وفدان من عبد القيس على رسول الله (ﷺ) قبل فتح مكة ، وكان على أحدهما المنذر بن عائذ العَصَرِىّ المعروف بلقب الأَشَجِّ ، وعلى الآخر الجارود بن المُعَلَّى . وقد فرح بهم الرسول (صلوات الله عليه) ودعالهم ، لاسيما وأنهم أقبلوا على الإسلام طواعية ، ولهذا فقد عدت أرض عبد القيس من بلاد الصلح ، كذلك عدمن مآثرهم أن مسجدهم بجؤاثى كان أول مسجد بنى بعد مسجد المدينة . ونرى بعد ذلك كيف ثبت العبديون على إسلامهم حينما ثارت عواصف الردة بعد وفاة الرسول ﷺ فقد ارتدت ربيعة كلها ، وكان أكثرهم لجاجة ولدداً فى حرب الإسلام بنو حنيفة جيران عبد القيس وقاطنو اليمامة .

---

(١) طبقات فحول الشعراء ص ٢٧١ .

(٢) البيان والتبيين ١ : ٩٧ .

فلما سار العلاء بن الحضرمى عامل أبى بكر على البحرين إلى المرتدين فى سنة ١١ هـ . أعانه الجارود سيد عبد القيس ، ووقف العبديون يذودون عن الإسلام ويقاتلون فى سبيله حتى انتصرت كلمة الله وعم الإسلام بنوره كل الجزيرة . ولم تكد راية الجهاد ترفع فى خلافة عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) حتى انتدبت عبد القيس للإسهام فى أداء هذه الرسالة ، وتحولت بلادها إلى قاعدة تتوجه منها الحملات لغزو فارس ، وكان للعبديين بلاء عظيم فى المعارك التى دارت فى العراق وفارس . فقد اشتركوا فى موقعة بويب فى رمضان سنة ١٣ هـ . ، ووجه العلاء بن الحضرمى سنة ١٧ هـ . ثلاثة جيوش لغزو فارس بطريق البحر ، وكان الجارود قائداً على أحد هذه الجيوش ، وانتهى أمره بالاستشهاد فى معركة طاووس أو فى عقبة الطين على مقربة من إصطخر سنة ٢٠ . ومنذ ذلك التاريخ أصبحنا نرى المجاهدين من عبد القيس يترددون بالحملات على ثغور فارس وخراسان والسند والهند على نحو لم ينقطع . فقد أسهموا فى فتح خراسان فيما بين سنتى ١٨ و ٢٢ وكان منهم حُكَيْم بن جبلة الذى فتح مكران ، والمنذر بن الجارود الذى فتح البوقان والقيقان من ثغر السند ، والحارث بن مرة الذى غزا الهند بين سنتى ٣٨ و ٤٥ . وظلت جموع عبد القيس موالية للجهاد طوال أيام بنى أمية .

واستقرت طوائف كثيرة من عبد القيس فى المناطق المجاورة لديارهم فى البحرين من أرض العراق وفارس ، فكان لهم نصيب كبير فى إنشاء الأمصار الجديدة التى اختطت فى أيام عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) ، إذ استقرت منهم جموع كثيرة فى البصرة والكوفة ، وكانوا هم الذين عمروا أكثر مدن فارس وخوزستان وماوليهما شرقا من الولايات الفارسية مثل كرمان وسجستان وخراسان .

وحينما اشتعلت الفتنة التى أعقبت مقتل عثمان بن عفان (رضى الله عنه) رأينا عبد القيس تتمسك بدعوة على بن أبى طالب (رضى الله عنه) ، وكان لزعماء عبد القيس دور كبير فى نصرة الإمام على ، وكان من أول هؤلاء حُكَيْم بن جبلة الذى كان استشهاده بالزابوقة أمام دار الرزق بالبصرة حينما هاجمها طلحة والزبير فى سنة ٣٦ مقدمة لأحداث يوم الجمل . وأثار مقتل حكيم بن جبلة قبيلته فخرجت بأجمعها وانضمت إلى جيوش الإمام على . وارتبط تاريخ عبد القيس منذ تلك الوقعة بالدعوة العلوية ، فشاركوا الإمام عليا فى كل مشاهده ، وكان لهم فى صفين بلاء عظيم ، حتى إن عليا كان يعدهم خير ربيعة ، وكان زعماؤهم من أعظم أعوانه وأحظاهم بثقته وتقديره ، نذكر منهم بنى

صوحان وبنى الجارود وبنى مُخَرِّبة . صحيح أن بعض قادة عبد القيس خالفوا قومهم ولزموا دعوة العثمانية التى كان معاوية بن أبى سفيان ينادى بها ، مثل صحار بن عياش وبنيه ، ولكن هؤلاء كانوا قلة لاتقاس إلى من أخلصوا للدعوة العلوية .

ولكن الإمام عليا لايلبث أن يقتل ، وتنتقل الخلافة إلى معاوية بن أبى سفيان ، ويعمل معاوية على تألف القلوب واستمالة الأنصار بالترغيب والترهيب ، ويفلح فى استئلاف بعض العبديين الذين كانوا من أشد أصحاب الإمام على نصرة له وإخلاصا لدعوته ، ولكن معظم عبد القيس يظلون طوال أيام الأمويين على تشيعهم لعلى وآل بيته . فقد انضم الكثيرون منهم للحسين بن على (رضى الله عنه) حينما توجه إلى كربلاء ، واستشهد معه نفر منهم بعد أن أبلوا فى سبيله أحسن البلاء ، وظلوا بعد ذلك يشاركون فى الثورات التى أعلنت على بنى أمية . كما أن فريقا منهم انضم إلى الخوارج كراهية لدولة الأموية ، وانصرف آخرون عن السياسة فاشتغلوا بالتوطن فى الأمصار الجديدة أو بغير ذلك من شواغل الحياة .

ولم يكن إسهام عبد القيس فى الحياة الأدبية والثقافية فى الإسلام بأقل من إسهامهم فى الجاهلية ، فقد ظهر منهم عدد من الشعراء والخطباء المشهورين ، كما أدى إلفهم القديم للكتابة وتمرسهم بها إلى مشاركة مبكرة فى ميدان التدوين والتأليف . ويؤثر عن أبى الأسود الدؤلى أنه حينما اضطلع بمهمة الإعجام وضبط الكتابة العربية – وهو عمل كان ممهداً لوضع النحو – قد اتخذ له كاتبا من عبد القيس ، ونعرف أن الصحابى صحار بن عياش كان من أول مؤلفى الإسلام ، إذ يؤثر عنه كتاب مؤلف فى « الأمثال » . وكان صحار عثمانيا وثيق الصلة بمعاوية بن أبى سفيان ، وكانت وفاته فى أول عهد معاوية بالخلافة على مايظهر .

أما الشعر فقد عرف من عبد القيس عدد من أعلامه فى صدر الإسلام وفى ظل بنى أمية . ولعل أشهر هؤلاء الشعراء الأعور الشنى والصلتان العبدى ، وكانا من شعراء الإمام على بن أبى طالب (رضى الله عنه) ، واشتركا معه فى مشاهد صفين وفى الصراع الدائر بينه وبين معاوية . ثم كان من عبد القيس بعد ذلك شاعر كبير عده ابن سلام فى الطبقة السابعة من الشعراء الإسلاميين هو زياد الأعجم .

وهناك ذكر لديوان عبد القيس فيما جمعه العلماء من دواوين القبائل ، ولكن هذا الديوان لم يصل إلينا ، كما ضاعت الدواوين التى أفردت لما نظمه شعراؤهم الكبار مثل الصلتان وزياد الأعجم . ونرجح أنه كان لذلك سببان : أولهما أن معظم شعراء عبد القيس كانوا تبعاً لقبيلتهم ناطقين بلسان المعارضة للدولة الأموية ، فقد ارتبط أكثرهم بالدعوة العلوية وبالتشيع ، وانخرط آخرون فى سلك الدعوات الخارجية التى أقضت مضاجع خلفاء المروانية . أما السبب الثانى فهو أن هؤلاء الشعراء العبديين قد أخلدوا إلى حياة الأمصار البعيدة عن مركز الدولة عازفين عن الوفود على الخلفاء ، حتى الشعراء الذين تكسبوا بالشعر ولم يعرف عنهم اتجاه سياسى أو مذهبى محدد نراهم يقضون حياتهم فى العراق أو خراسان ، فلم يعرف عنهم وفود على الخلفاء ولا حظوة عندهم ، وإنما قنعوا بالتوجه إلى عمال الدولة على أمصارهم ، وأعان ذلك أيضا على إخمال ذكرهم وضياع نتاجهم الشعرى .

الصَّلَتَان العبدى : سيرته

عرف شاعرنا بلقبه الصَّلَتَان ، وهو لفظ يعنى الشديد الصلب ، الخفيف الماضى فى الأمور ، وبهذا اللقب سماه معاصروه من الشعراء ، فالأخطل يقول فى تجرده للحكومة بين جرير والفرزدق[١] :

ولقد تقايَسْتُمْ إلى أحسابِكُمْ وجعلتُمُ حَكَمًا من الصَّلَتانِ
فإذا كُلَيْبٌ لايساوى دارِمًا حتى يُسَاوَى حِصْرِمٌ بأبانِ

وقد افتخر الشاعر نفسه بلقبه هذا ، فنص عليه فى مطلع قصيدة الحكومة ، ولو أنه أضاف إليه ياء النسب فجعله « الصَّلَتَانىّ »[٢] .

---

(١) ابن سلام الجمحى : طبقات فحول الشعراء ص ٤٧٥ . وإلى الأستاذ الجليل محمود شاكر محقق كتاب الطبقات يرجع الفضل فى التنبيه على تصويب رواية ابن سلام التى انفردت دون سائر المصادر الأخرى بالنص على اسم « الصلتان» ، على حين جاء الاسم محرفا إلى « السلطان » فى ديوان الأخطل ونقائض جرير والأخطل والأغانى وغيرها من الكتب ، وهى رواية تفسد الشعر ، إذ أننا – كما قال الأستاذ شاكر بحق – لانعلم جريراً والفرزدق احتكما إلى سلطان . انظر حاشية الصفحة المذكورة حيث تجد مناقشة لهذه القضية .

(٢) اتخذ ذلك شاهداً على إلحاق ياء الإضافة فيما لايحتاج إليها . انظر المحتسب لابن جنى (١ : ٣١١) فى التعليق على قراءة أم الدرداء « حتى إذا كنتم فى الفلكىّ » (سورة يونس ، آية ٢٢) وشرح الأشمونى على الألفية (٤ : ٢٠٣) وانظر كذلك تعليق الخطيب التبريزى على لفظ « البابكىّ » الوارد فى بيت لأبى تمام يعنى به بابك الخرمى ، شرح ديوان أبى تمام ، تحقيق د . محمد عبده عزام ٣ : ٨٣ .

أما اسم الشاعر فهو – كما ساقه ابن الكلبى[١] – قُثَمُ بن خَبِيَّة بن قثم بن كعب بن سلمان ابن عبيد بن عبد الله بن عمرو بن هِجْرِس بن ثعلبة بن عامر بن ظفر بن الديل بن عمرو بن وديعة بن لكيز . وقد وافق أبو عبيدة ابن الكلبى على اسمه واسم أبيه[٢] . وكذلك معظم من كتبوا عنه ، إلا أن المرزبانى اضطرب فى اسمه ، فذكر أنه يقال إن اسمه عمرو وإن كان هو نفسه قد تشكك فى ذلك ، فأورد رأيا آخر ذكر فيه أن الصلتان هو اسمه وجعله ابن عمرو[٣] . ونحن نرجح ماذكره ابن الكلبى ، فهو الوحيد الذى ساق اسم الشاعر ونسبه كاملا ، رافعا إياه إلى عبد القيس ، كما نص على اتصال نسبه بهجرس بن ثعلبة ، وهو مايؤكده شعر لجرير فى هجائه[٤] .

ولم تفدنا المصادر بتاريخ مولد الصلتان العبدى ولا بتاريخ وفاته ، غير أنه يمكننا أن نتعرف من تأمل وصل إلينا من شعره على الزمن الذى عاش فيه على وجه التقريب . فلدينا بقية من شعر الصلتان السياسى ، وهى قصائد قالها فى وقائع صفين التى دارت كما نعرف فى سنة ٣٧ للهجرة ، فلابد أن يكون الشاعر فى سن تسمح له آنذاك بالمشاركة فى تلك الحرب بيده ولسانه ، ونرجح أنه كان فى ذلك الوقت مناهزاً للعشرين من العمر على الأقل ، فإذا صدق ظننا فإنه يكون قد ولد فى نحو السنة العاشرة للهجرة أو بعدها بقليل .

ولسنا نعرف للصلتان بعد هذه البداية الشعرية المبكرة – وهى لا تتجاوز ثلاث قطع صغيرة – ماكنا ننتظر من شعر كثير مع أن الحياة قد امتدت به طلقا بعد ذلك . ولاشك فى أن ذلك راجع إلى ضياع معظم نتاجه الشعرى . فأول شعر نعرفه له بعد ذلك مما أمكننا تأريخه يرجع إلى سنة ٦٥ للهجرة بمناسبة الحرب الدائرة فى خوزستان بين المهلب بن أبى صفرة والخوارج . وليس من المعقول أن يصمت الصلتان عن قول الشعر طوال تلك المدة .

---

(١) مختصر جمهرة الأنساب لابن الكلبى ، مخطوطتا المتحف البريطانى والإسكوريال.

(٢) حسبما نقل عنه الآمدى فى المؤتلف والمختلف ص ٢١٤ ، وكذلك ابن قتيبة فى الشعر والشعراء ص ٥٠٠ .

(٣) معجم الشعراء ص ٤٩ .

(٤) أورد هذا الشعر البغدادى فى خزانة الأدب ١ : ٣٦١ = ٢ : ١٧٨ من طبعة الأستاذ عبد السلام هارون ؛ كما جاء أيضا فى مخطوطة أنساب الأشراف للبلاذرى ٢ : ٩٤٥ حسبما ذكر الدكتور نعمان أمين طه فى تعليق له على إحدى القطع الملحقة بديوان جرير ، رقم ٤٨ ص : ١٠٣١ .

ثم تأتى بعد ذلك مجموعة من شعره فى أحداث هذه الحرب أيضا فيما بين سنتى ٧٢ و ٧٦ ، ويظهر من هذه القطع التى بقيت لنا منها أجزاء متناثرة أن الصلتان كان مشاركا فى الحرب فى صفوف المهلب بن أبى صفرة وابنيه يزيد وحبيب ، فحديثه عن هذه الحروب صريح فى أنه خاضها محاربا بيده ، بل هو يفتخر فى إحدى القطع بأنه باشر قتال الأزارقة تحت راية حبيب بن المهلب ، ووصفه للحرب من دقة الوصف وحيوية التصوير بحيث يدل على أنه عاش هذه المعارك وتمرس بها ، هذا على الرغم من أنه كان يجاوز الستين من عمره فى ذلك الوقت .

وتبقى فى النهاية قصيدته فى الحكومة بين جرير والفرزدق ثم قصيدته فى وصية ابنه عمرو ، وكلتاهما غير مؤرخة ، ولكنهما تدلان على أنه كان آنذاك قد بلغ سنا عالية ، ومع ذلك فإننا نراه فى مهاجاته لجرير لايزال كالعهد به محاربا شديد العارضة . وربما كانت قصيدة الوصية آخر شعره فهو يبدو فيها وقوراً حكيماً يتأمل الحياة والمجتمع من حوله تأمل من يعرف أن العمر قد أدبر ولم يبق منه إلا القليل ، وإشارته فيها إلى لقمان الحكيم تدل على أنه قد أشرف على النهاية ، ولعله كان يقترب من أواخر العقد التاسع من القرن الأول الهجرى عندما حانت وفاته .

شعره :

لسنا نعرف إن كان للصلتان ديوان مجموع ، فنحن لم نجد على ذلك نصا صريحاً فى المصادر التى أوردت ذكره . ولابد أن شعره أو الكثير منه كان فى جملة ديوان عبد القيس الذى ظل معروفا على مايبدو حتى القرن الرابع الهجرى على الأقل [١] ، ولكنه ضاع فيما ضاع من دواوين القبائل . ولهذا فقد عولنا على جمع مااستطعنا جمعه من شعره فى المصادر الأدبية والتاريخية . وكل ماتمكنا من العثور عليه لايتجاوز ست عشرة قطعة (بعضها لايزيد على بيت واحد) . وهى تضم فيما بينها نحواًمن ثمانين بيتا . وهذا قدر وإن كان لايسمح بإصدار حكم يطمأن إليه على هذا الشاعر فإنه قد يعين الباحثين فى تاريخ الأدب فى العصر الأموى على تبين شخصيات هؤلاء الشعراء الذين طغت عليهم شهرة الفحول الكبار .

---

[١] المؤتلف والمختلف للآمدى ص ٢٥٥ .

وليست كل هذه القطع التى جمعناها وثيقة النسبة للصلتان فمن بينها شعر مختلف فيه ، مثل البيت الذى قيل فى هزيمة جيش المهلب فى سَلَّى وسَلَّبْرَى وهو ينسب لبعض شعراء الخوارج ، ومثل رده على هجاء جرير على أثر فصله فى الخصومة بينه وبين الفرزدق . فالمؤلفون يختلفون حول هذه القطعة اختلافا كبيراً ، وإن كان من الواضح أنها لابد أن تكون لشاعر من عبد القيس ، إذ أن جريراً كان قد وجه سهام سخريته اللاذعة إلى قبيلة الشاعر . كذلك هناك قطعة لامية يغلب على ظننا أنها للأعور الشنى ، وهو شاعر معاصر للصلتان ومن نفس قبيلته ، وقطعة ثالثة نسبت لجوية بن النضر فى شرحى حماسة أبى تمام للمرزوقى والتبريزى ، وإن كان الخالديان قد نسباها إليه ، وهى نسبة تحيط بها الشكوك .

وقد نفينا من شعر الصلتان القصيدة الحائية التى نظمت فى رثاء المغيرة بن المهلب بن أبى صفرة ، وهى من أجمل مراثى الشعر العربى ، وينسبها بعض الرواة إليه وإن كان معظمهم يؤكدون نسبتها للشاعر العبدى أيضا زياد الأعجم . ولعل السبب فى هذا الخلط هو أن شعر الصلتان وشعر معاصره زياد الأعجم كان يضمهما ديوان قبيلتهما عبد القيس ، وهو مانظنه وقع أيضا فى القطعة التى يتنازع فى نسبتها بينه وبين الأعور الشنى .

---

(١) اجتمع معظم الرواة من ابن قتيبة إلى عبد القادر البغدادى على نسبة هذه القصيدة لزياد الأعجم ، ولم يشذ عن هذا القول إلا الأصمعى (أمالى اليزيدى ص ١) . وذكر أبو على القالى أنها كانت فى كتابه أولا للصلتان ، ولابد أن مرجعه فى ذلك كان الأصمعى نفسه ولكن أبابكر بن دريد صحح له النسبة لزياد الأعجم (ذيل الأمالى ص ٨) وخطأ أبو الفرج الإصفهانى من روى القصيدة للصلتان (الأغانى ١٥ : ٣٠٨ دار الثقافة) . وممن قال بنسبتها للصلتان أيضا محمد بن القاسم الأنبارى (الأضداد ص ٦١) والشريف المرتضى فى أحد قوليه (الأمالى ٢ : ١٩٩) وابن برى فى إحدى حواشيه (حسبما نقل عنه ابن منظور فى لسان العرب غ زو ١٩ : ٣٥٩) .

شعر الصلتان العبدى

— ١ —

المناسبة والتخريج :

القصائد الثلاث التالية من شعر الصلتان السياسى ، ويظهر أنه كان له شعر كثير فى هذا المجال إلا أنه لم يبق منه بين أيدينا إلا هذه النتف الصغيرة التى يرجع فضل الاحتفاظ بها لمؤرخ « وقعة صفين » نصر بن مزاحم المنقرى وللمؤرخ الشيعى أحمد بن أعثم الكوفى فى كتاب « الفتوح » ، وكان الصلتان العبدى — شأنه فى ذلك كشأن جمهور قبيلته عبد القيس — فى صفوف أمير المؤمنين على بن أبى طالب (رضى الله عنه) ومن شيعته ، على أنه كان من فريق المعتدلين . ولما انتهى الأمر إلى معاوية بن أبى سفيان واستقرت أركان حكمه كان ممن قبلوا الوضع الجديد وسلموا به ، وإن لم ينضم صراحة إلى الحزب الأموى كما فعل ابن قَبِيلته الآخر : الأعور الشنى الذى أصبح من دعاة هذا الحزب بعد أن كان من غلاة الشيعة .

والقصيدة التالية للصلتان كانت مما قاله فى أحد أحداث وقعة صفين (سنة ٣٧) ، وهو مقتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب — وكان من أكثر أصحاب معاوية تشدداً ولَدَداً فى عداوة على (رضى الله عنه) ، وكان مقتله على يد حريث بن جابر الحنفى(*) . والنص فى « وقعة صفين » لنصر بن مزاحم (ص ٣٣٨) وفى « الفتوح » لابن أعثم (٣ : ٢١٣ — ٢١٤) فيما عدا البيت الأخير ، وكذلك فى « شرح نهج البلاغة » لابن أبى الحديد (٢ : ٢٤٧) .

— ١ —

(*) هكذا ذكر نصر بن مزاحم فى وقعة صفين . أما ابن أعثم فقد ذكر فى كتاب الفتوح (٣ : ٢١٣) أنه قد اختلف فى قاتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب بين حريث بن خالد (هكذا سمى حريث بن جابر) ، وهانىء بن الخطاب ، وهانىء بن عمرو السبيعى ، ومحرز بن الصحصاح . ثم علق ابن أعثم على هذا الخلاف بقوله : « والخبر الصحيح أن الذى قتله عبد الله بن سوار العبدى » . ويغلب على ظننا أن الصواب هوماذكره نصر بن مزاحم ، ويؤكد ذلك أن الصلتان نص على اسم حريث بن جابر فى البيت التاسع من القصيدة على أنه هو قاتل عبيد الله . ويلاحظ أن ابن أعثم تعمد حذف هذا البيت الأخير لكى يستقيم له ماذكره من مصرع عبيد الله على يد عبد الله بن سوار .

[الطويل]

١ – ألا يا عُبَيْدَ الله مازِلْتَ مُولعًـا ⁂ بِبَكْرٍ لها تُهْدِى الَّلغَا والتَّهـدُّدَا
٢ – كأنَّ حُماةَ الحىِّ من بكرِ وائـلٍ ⁂ بِذِى الرِّمْثِ أُسْدٌ قد تَبَوَّأنَ غَرْقَدا
٣ – وكنتَ سفيهًا قد تعوَّدْتَ عادَةً ⁂ وكُلُّ امرِىءٍ جارٍ على ماتَعَوَّدَا
٤ – فأصبحتَ مسلوبًا على شرِّ آلةٍ ⁂ صريعَ قنًا وَسْطَ العجاجَةِ مُفْرَدَا
٥ – تَشُقُّ عليكَ الجَيْبَ إبْنَةُ هانِىءٍ ⁂ مُسَلِّبَةً تُبْدِى الشَّجا والتَّلَـدُّدَا
٦ – وكانَتْ تَرَى ذا الأَمْرَ قَبْلَ عِيانِهِ ⁂ ولَكِنَّ أَمْرَ الله أَهْدَى لَكَ الرَّدَى
٧ – وقالَتْ : عُبَيْدَ الله لا تَأْتِ وائِلاً ⁂ فقُلْتَ لها : لاتعجلِى وانظُرِى غَدَا
٨ – فقد جاءَ ما مَنَّيْتَهَا فَتَسَلَّبَتْ ⁂ عليكَ وأَمْسَى الجَيْبُ منها مُقَدَّدَا
٩ – حَبَاكَ أخو الهيجا حُرَيْثُ بْنُ جابرٍ ⁂ بِجَيَّاشَةٍ تَحْكِى الهديرَ المُنَدَّدَا

– ٢ –

المناسبة والتخريج :

كان معاوية بن أبى سفيان حينما عضه القتال فى صفين وأوشك على الهزيمة قد لجأ إلى خدعة رفع المصاحف والدعوة إلى تحكيم كتاب الله ، وأرسل إلى على بن أبى طالب (رضى الله عنه) يعرض التحكيم ، وكان من رأى أمير المؤمنين رفض هذه العروض ومواصلة القتال ، غير أن نفراً من أصحابه نادوا بقبول ماعرضه معاوية ، ونهضوا فى صفوف جيش على ، فخطبوا الناس يدعون لذلك . وكان هؤلاء الخطباء هم شقيق بن ثور البكرى والأشعث بن قيس الكندى وخالد بن المغمر السدوسى . فقال الصلتان يذكر ذلك ويحض على قبول ما دعا إليه هؤلاء الخطباء . والنص فى « وقعة صفين » (ص ٥٥٧ – ٥٥٨) وفى « الفتوح » لابن أعثم (٣ : ٣١٩) .

---

١ – اللغا مثل اللغو مالا يعتد به من كلام .

٢ – فى ابن أعثم : بكر بن وائل ، و « نيران تحرقن » فى مكان « أسد قد تبوأن » والرمث بكسر الراء شجر من الحمض يشبه الغضا ، وذو الرمث اسم موضع .

٤ – فى ابن أعثم : « على شر حالة » ، « صريعايرى » .

٥ – فى ابن أعثم : « عرس فجيعة » مفجعة » وابنة هانىء هى زوج عبيد الله بن عمر ، وهى أسماء بنت هانىء ، وقد ذكرها باسمها كعب بن جعيل التغلبى فى قصيدة رثى بها عبيد الله بن عمر (انظر الفتوح ٣ : ٢١٥) .

٩ – الجياشة الفوارة يعنى الطعنة ، وهدير القدر غليانه ، والمندد المفرق .

[الطويل]

١ – شَقِيقُ بْنُ ثَوْرٍ قامَ فينا بِخُطْبَةٍ		يُحَدِّثُها الرُّكْبانَ أهلُ المشاعِرِ
٢ – بما لم يَقِفْ فينا خطيبٌ بمِثْلِها		جزى اللهُ خيراً من خطيبٍ وناصِرِ
٣ – وقد قامَ فينا خالدُ بن مُغَمَّرٍ		وكُرْدُوسٌ الحامى ذِمارَ العشائرِ
٤ – بمثلِ الذى جاءا بِهِ حَذْوَ نَعْلِهِ		وقد بَيَّنَ الشُّورى حُرَيْثُ بْنُ جابرِ
٥ – فلا يُبْعِدَنْكَ الدَّهْرُ ماهَبَّتِ الصَّبا		ولازِلْتَ مَسْقِيًّا بِأَسْحَمَ ماطِرِ
٦ – ولازِلْتَ تُدْعَى فى رَبيعةَ أوَّلاً		بإسمِكَ فى أُخْرَى الليالِى الغَوابِرِ

– ٣ –

المناسبة والتخريج :

حينما اجتمع الحكمان أبو موسى الأشعرى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه وعمرو بن العاص عن معاوية فى دومة الجندل شاع بين الناس أن أبا موسى لا يمتنع عن خلع على عن الخلافة ، فبعث الصلتان وهو بالكوفة بهذه الأبيات إلى دومة الجندل . والنص فى « وقعة صفين » لنصر بن مزاحم (ص ٦١٨ – ٦١٩) ، وعنه فى « شرح نهج البلاغة » لابن أبى الحديد (١ : ٤٤٧ – ٤٤٨) ، وفى « الفتوح » لابن أعثم (٤ : ٢٥) إلا أنه نسب الأبيات « لرجل من أصحاب على » ، وحذف منها البيت الثانى .

[الطويل]

١ – لَعَمْرُكَ لا أُلْفَى مَدَى الدَّهْرِ خالِعًا		عَلِيًّا بِقَوْلِ الأشعرِىِّ ولا عَمْرِو
٢ – فإنْ يَحْكُمَا بالحَقِّ نَقْبَلْهُ منهما		وإلاَّ أثرناها كراغِيَةِ البَكْرِ
٣ – ولَسْنَا نقولُ الدَّهْرَ ذاك إِلَيْهِمَا		وفى ذاكَ لو قُلْنَاهُ قاصِمَةُ الظَّهْرِ
٤ – ولكِنْ نقولُ الأَمْرُ والنَّهْىُ كُلُّهُ		إِلَيْهِ وفى كَفَّيْهِ عاقِبَةُ الأَمْرِ
٥ – وما اليَوْمُ إلاَّ مِثْلُ أَمْسِ وإنَّنا		لفى وَشَلِ الضَّحْضَاحِ أو لُجَّةِ البَحْرِ

– ٢ –

٢ – فى ابن أعثم : وهيهات أن يأتى خطيب بمثلها .
٤ – فى ابن أعثم : فعله فى مكان نعله .
٥ – فى ابن أعثم : فلا يعد منك .
٦ – فى ابن أعثم : إحدى مكان أخرى .

– ٣ –

١ – فى ابن أعثم : ألقى مكان ألفى .
٣ – فى ابن أعثم : إليكما .
٤ – فى ابن أعثم : ولكن نقول الأمر لله وحده .
٥ – فى ابن أعثم : رقرق مكان وشل .

ويعقب نصر بن مزاحم على هذه الأبيات فيقول : فلما سمع الناس قول الصلتان شحذهم ذلك على أبى موسى واستبطأه القوم وظنوا به الظنون .

— ٤ —

المناسبة والتخريج :

أورد الطبرى فى تاريخه (٦ : ٦١٩) هذا البيت المفرد منسوباً للصلتان ، وكذلك ابن الأثير فى الكامل (٤ : ٢٠٠) ، وذلك فى سياق حديثه عن الحرب الهائلة الواقعة بين المهلب بن أبى صفرة والخوارج الأزارقة فى سنة ٦٥ ، وعن موقعتين بالغتى العنف جرتا فى سَلَّى وسَلَّبْرَى ، وهما موضعان بالأهواز كان الأزارقة قد اعتصموا بهما وهم تحت قيادة ابن الماحوز ، وكان المهلب بإزائهم فى العاقول ، ثم تقدم فحمل عليهم ودار قتال شديد قتل فيه ابن الماحوز وانهزم الخوارج إلى أرجان . وورد البيت نفسه فى الكامل للمبرد (٣ : ٣٢٦) منسوباً « لرجل من الخوارج » ، وهذه النسبة الأخيرة توقعنا فى شىء من الحيرة ، إذ أنها تناقض ماذكره الطبرى وابن الأثير من نسبة البيت إلى الصلتان ، والصلتان كما نعرف لم ينتحل مقالة الخوارج ، بل كان خصما لهم ومندداً بأعمالهم . وعلى هذا فلابد أن يكون أحد المؤلفين : الطبرى أو المبرد قد أخطأ فى نسبة البيت . هذا إذا لم يكن الشاعران الصلتان العبدى والخارجى قد تواردا على هذا البيت فرثى به الأول من قتل من رجال المهلب والثانى من أودى من أصحابه من الخوارج . وورد البيت أيضا من غير عزو فى شرح ابن أبى الحديد لنهج البلاغة (٢ : ٢٢) .

[الطويل]

بِسَلَّى وسَلَّبْرَى مصارِعُ فِتْيَـــةٍ كرامٍ وقَتْلَـى لم تُوَسَّدْ خُدودُهـا

— ٥ —

المناسبة والتخريج :

أورد ابن أعثم الكوفى هذا البيت فى الجزء الثانى من كتاب الفتوح (مخطوطة أحمد الثالث بإستامبول رقم ٢٩٥٦ ، تاريخ ١٦٧ لوحة رقم ٦٥٦) منسوباً للصلتان على أنه مطلع قصيدة له ، ولكنه لم يورد منها سوى هذا البيت .

ومناسبة القصيدة هى أن خالد بن عبد الله بن أَسِيد عامل عبد الملك بن مروان على البصرة بعد هزيمته أمام الخوارج بقيادة قطرى بن الفجاءة بالأهواز (وكان ذلك فى سنة ٧٢) استدعى المهلب بن أبى صفرة واعترف له بأنه كان مصيبا حينما أشار عليه بعدم الخروج لقتال الأزارقة ، ثم قال له إنه رأى رأيا هو أن يولى المهلب خراج الأهواز ويولى أخاه عبد العزيز بن عبد الله بن أسيد حرب الأزارقة . فقال له المهلب : أيها الأمير ، أنا لا أصلح للخراج ، وأخوك عبد العزيز لايصلح لحرب الأزارقة . ثم وثب شاعر تميمى يقال له سلمة بن عبد الله السعدى فأنشأ أبياتا يسفه فيها رأى الأمير خالد ، وأنشأ الصلتان أبياتا مطلعها البيت المذكور فى مثل ذلك . ويعلق ابن أعثم بأن خالداً غضب من مقالة هؤلاء القوم وأبى أن يوجه لقتال الأزارقة إلا أخاه عبد العزيز .

[المتقارب]

١ – أَيَا بْنَ أَسِيَد تَبِعْتَ الهَـوَى وشَرُّ الفِعالِ الهَـوَى والمُنَـى

— ٦ —

المناسبة والتخريج :

أورد ابن أعثم هذه القطعة منسوبة للصلتان فى الجزء الثانى من كتاب الفتوح ، مخطوطة أحمد الثالث ، (لوحة ٦٥٨ – ٦٥٩)

وهى فى الهزيمة المنكرة التى منى بها عبد العزيز بن عبد الله بن أسيد فى أرض جور مِنْ درابجرد على أيدى الأزارقة فى سنة ٧٢ . وكان الخوارج قتلوا من أصحاب عبد العزيز مقتلة عظيمة ، واصطلموا عسكره ، وأُخِذَت امرأة عبد العزيز وهى أم حفص بنت المنذر بن الجارود العبدية ، فنودى عليها كما ينادى على الإماء ، فبلغت مائة ألف ، فتقدم قطرى بن الفجاءة (أورجل من عبد القيس من الخوارج كما فى بعض المصادر الأخرى) فضرب عنقها . (انظر فى خبر هذه الوقعة ومقتل أم حفص العبدية أنساب الأشراف للبلاذرى ٤ : ١٦٤ ، ١٦٨ ؛ والكامل للمبرد ٣ : ٣٥٥ – ٣٥٦ ، والعقد لابن عبد ربه ٣ : ٤١٤ – ٤١٥ ، والكامل لابن الأثير ٤ : ٣٤٢ – ٣٤٣ . وقد أورد هذا المصدر الأخير بعد تلك القصة أبياتا لعبيد الله بن قيس الرقيات يكاد مطلعها يكون هو نفس مطلع أبيات الصلتان سوى اللفظ الأخير هو :

عبد العزيز فضحت جيشك كله وتركتهم صرعى بكل سبيل)

[الكامل]

١ – عَبْدَ العزيزِ فَضَحْتَ جَيْشَكَ كُلَّهُ وتركتَهُمْ صَرْعَى بكُلِّ مكانِ
٢ – لما رأيتَ أبا نعامَةَ مُقْبِلاً يدعو عَبِيدَةَ والرِّماحُ دَوانى
٣ – وأخاهما عَمْرَوَ القنا وفوارِسًا شُمَّ الأُنوفِ مُعانِقِى الأقرانِ
٤ – ولعبدِ رَبٍّ فى الهياجِ غماغِمٌ ولصالحٍ شَغَبٌ على الفُرْسَانِ
٥ – أسلَمْتَ عِرْسَكَ والبلاءُ مُوَكَّلٌ بالقومِ عِنْدَ تَشاجُرِ المُرَّانِ
٦ – وزَعَمْتَ أنك كالمُهلَّبِ نَجْدَةً فَحُرِمْتَها والبَيْتِ ذِى الأَرْكانِ

– ٧ –

المناسبة والتخريج :

أورد المبرد فى الكامل (٣ : ٣٧٩ – ٣٨٠) هذه الأبيات باستثناء البيت الثالث والمناسبة التى قيلت فيها وهى الحرب الشديدة التى دارت بين المهلب بن أبى صفرة والخوارج الأزارقة . وكان يزيد بن المهلب فى مدينة سابور ، والخوارج فى أيديهم كرمان ، وهم يحاربونه بفارس من جميع النواحى ، وذلك فى إحدى الجماديين من سنة ٧٦ ، حتى إن الحجاج بن يوسف الثقفى كان قد وجه زياد بن عبد الرحمن العامرى ورجلا من ثقيف لكى يستحثا المهلب وابنيه يزيد وحبيبا على قتال الخوارج ، ودعا يزيد بالغداء ومعه الثقفى مبعوث الحجاج ، فجعل النبل يقع قريباً من موضع طعامهما . أما زياد بن عبد الرحمن فقد قتل فى المعترك ، وفقد صاحبه الثقفى فى اليوم الأول ثم وجد فى اليوم الثانى ، فجعل يعجب من أمر المهلب وشدة قتاله .

وقد أورد ابن أبى الحديد القطعة كاملة فى شرح نهج البلاغة (٢ : ٤٨) ، ويظهر أنها مقتطعة من قصيدة طويلة .

– ٦ –

٢، ٣، ٤ – أبو نعامة كنية قطرى بن الفجاءة زعيم الخوارج وإمامهم . و« عبيدة » ورد فى الأصل محرفا « عبية » والصواب ما أثبتنا ، يعنى به عبيدة بن هلال اليشكرى من فرسان الخوارج وزعمائهم . و« عمرو القنا » ورد محرفا « عمر القنا » وهو ابن عم العلاء بن مطرف السعدى كان أيضا من زعمائهم وقد أبلى فى حربهم لعبد العزيز بن عبد الله بن أسيد (انظر الكامل للمبرد ٣ : ٣٥٧ ، ٣٨٣) . ويعنى « بعبد رب » عبد ربه الصغير مولى قيس بن ثعلبة أحد كبار أصحاب قطرى بن الفجاءة (راجع فى أخباره الكامل للمبرد ٣ : ٣٨٢ – ٣٩٦) . وصالح هو صالح بن مخراق العبدى وهو أيضا من أصحاب قطرى وكبار زعماء الأزارقة (راجع الكامل للمبرد فى أخبار الخوارج) .

٥ – تشاجر المران : اشتباك الرماح والتفافها .

[الطويل]

١ — أَلَا يا اَصْبَحانى قَبْلَ عَوْقِ العوائِقِ وقَبْلَ اخْتِراطِ القَوْمِ مِثْلَ العَقَائِقِ
٢ — غداةَ حَبيبٌ فى الحديدِ يَقُودُنـا نخوضُ المنايا فى ظِلالِ الخوافِقِ
٣ — حَرُونٌ إذا ما الحَرْبُ طارَ شَرَارُها وهاجَ عَجاجُ النَّقْعِ فَوْقَ المفارِقِ
٤ — فَمَنْ مُبْلِغُ الحَجَّاجِ أَنَّ أَمِينَهُ زِيادًا أطاحَتْـهُ رمـاحُ الأزارِقِ

— ٨ —

المناسبة والتخريج :

أورد أبو الفرج الإصفهانى هذه الأبيات للصلتان فى سياق خبر جاء فى ترجمة حارثة بن بدر اليربوعى أحد الفرسان الدهاة الشعراء ، وكان واليا لزياد بن أبى سفيان على جنديسابور ، وكان من المجاهرين بشرب الخمر ووصفها (أنظر الأغانى ، ط . دار الثقافة ، بيروت ٢٣ : ٤٩٢ — ٤٩٤) :

« كان الحكم بن المنذر بن الجارود(°) يشرب الشراب ، فقيل له فى ذلك وعوتب ، وعرف أن الصلتان العبدى هجاه فقال فيه :

[الرمل]

١ — تَرَكَ الأشيـاءَ طُرًّا وانْتَحَـى يشربُ الصَّهْباءَ من ماءِ العِنَبْ
٢ — لايخافُ النـاسُ من أَدْمَنَهـا وَهْىَ تُزْرِى باللئِيمِ المُؤْتَشِبْ
٣ — وَهْـىَ بالأشرافِ أَزْرَى وإلى غايةِ التأنيبِ تدعو ذا الحَسَبْ
٤ — فَدَعِ الخَمْرَ أبـا حربٍ تَسُدْ قومكَ الأَدْنَيْنَ مِنْ بينِ العَرَبْ

— ٧ —

١ — العقائق جمع عقيق ، وهو ماشقه ماء السيل فى الأرض فأنهره ووسعه ، شبه السيوف بالأودية التى شقتها السيول . وقد تكون جمع عقيقة ، وهى الرمال الحمر ، لعله شبه السيوف بها لما تخضبت به من الحمرة . والتوجيه الأول أقرب . وفسر المبرد العقيقة بأنها لمعة البرق شبه بها السيف (الكامل ٣ : ٣٨٠)

٢ ، ٤ — حبيب هو ابن المهلب بن أبى صفرة ، عرف بشجاعته وفروسيته ووكل إليه أبوه كثيراً من المهمات الحربية ولاسيما فى حرب الخوارج ، أما زياد فهو ابن عبد الرحمن العامرى المشار إليه فى صدر هذا الخبر .

— ٨ —

° الحكم بن المنذر بن الجارود كان من كبار سادة عبد القيس فى البصرة . وللكذاب الحرمازى رجز مشهور فى مدحه (الكامل للمبرد ٢ : ٥٩) ، وقد اشترك فى الأحداث السياسية الواقعة فى البصرة إبان القتال الذى دار بين عبد الملك بن مروان ومصعب بن الزبير فى سنة ٦٩ — ٧٠ ولاسيما فى اليوم المسمى بالجفرة (البلاذرى : أنساب الأشراف ٤ : ١٦٣ ، الطبرى ٦ : ١٥٤ — ١٥٥ ؛ الكامل لابن الأثير ٤ : ٣٠٦ — ٣٠٨) وكان هواه فى هذه الأحداث مع بنى أمية مما دعا مصعب بن الزبير إلى إهانته وضربه . وكان صاحباً لبشر بن مروان بن الحكم إبان =

فقال : لعنه الله ! والله ماترك للصلح موضعا . ولقد صدق . ولولا الشراب لكنت الرجل الكامل ، ومايخفى علىَّ قبيحه وسوء القالة فيه ، ولكنى سمعت حارثة بن بدر الغُدَانى (**) أنشد أبياتا يوما ، فحملتنى على المجاهرة بالشراب وإن كان ذلك إلىَّ بغيضا . قيل له : وما الأبيات ؟ قال : سمعته ينشد :

أَذْهَبَ عنى الغَـمَّ والهمَّ والـذى   به تَطْرُقُ الأحداثُ شُرْبُ المُرَوَّقِ

... إلى آخر الأبيات » .

— ٩ —

المناسبة والتخريج :

تعد هذه القصيدة العينية أجل ما للصلتان العبدى من شعر وأكثره سيرورة وذيوعا . وسر شهرتها يرجع لأنها قيلت فى مناسبة لها خطرها واستثارها بتطلع الجمهور المتابع فى زمانه لتلك المساجلات الشعرية التى دارت بين فحلى شعراء العصر الأموى : جرير والفرزدق ، تلك المساجلات التى اصطلح الأدباء على تسميتها بالنقائض . ويذكر البغدادى فى الخزانة (١ : ٣٠٥ = ٢ : ١٧٦ من الطبعة الجديدة بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون) أن الصلتان « ادعى أن جريراً والفرزدق حكماه بينهما ، فقضى بشرف الفرزدق على جرير ، وبنى مجاشع على بنى كليب ، وقضى لجرير بأنه أشعرهما . وكليب رهط جرير ومجاشع رهط الفرزدق » . وعدة أبيات القصيدة ثلاثة وعشرون بيتا ، ولم ترد كاملة إلا فى أمالى أبى على القالى (٢ : ١٤١ — ١٤٢) ، وقد ورد معظم أبياتها فى الشعر والشعراء لابن قتيبة (ص ٥٠٠ — ٥٠١) ، إذ جاء منها فى أصل الكتاب واحد وعشرون بيتا (وقد نص صاحب الخزانة عل ذلك

= ولايته على الكوفة ثم البصرة من قبل أخيه عبد الملك فى سنة ٧٤ ، وكان نديما له على الشراب (أنساب الأشراف ٥ : ١٧١) . وقد ظل الحكم بن المنذر بين سادة أهل البصرة على أيام الحجاج ابن يوسف الثقفى أثناء ولايته للعراق منذ سنة ٧٥ ولكن العلاقة بينهما ساءت مما أدى بالحجاج إلى إيداعه سجن الديماس وفى هذا السجن كانت وفاته قريبا من سنة ٨٠ (المعارف لابن قتيبة ص ٣٣٩ وجمهرة الأنساب لابن حزم ص ٢٩٦) .

(**) حارثة بن بدر الغدانى اليربوعى كان من أصحاب زياد ابن أبيه وقواد جيوشه ، عرف بالفروسية والدهاء ، إلا أنه كان يعاب بحب الشراب وقد اشترك فى كثير من الوقائع الدائرة فى العراق : فى وقعة الجمل وماتلاها من أحداث ، وكان له بلاء فى الحرب مع الخوارج ، وتوفى بعد سنة ٦٦ (انظر دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ١٣ : ٢٦) .

فقال إن ابن قتيبة حذف منها أبياتا والمحذوف لايزيد على بيتين (هما ٧ و ١٥) وقد أضافهما محقق الكتاب للقصيدة) . وأورد البغدادى النص الكامل للقصيدة فى الخزانة (١ : ٣٠٥ – ٣٠٦) وصرح بأنه اعتمد روايتى القالى وابن قتيبة وأضاف إلى هذين المصدرين ثالثا يعد اليوم مفقوداً هو كتاب « الاعتنان » للمبرد . وقد فسر البغدادى لفظ « الاعتنان » فقال إن معناه الاعتراض ، وقال إن مضمون الكتاب بيان الأسباب التى اقتضت التهاجى بين جرير والفرزدق . وفى كتب الأدب والأخبار واللغة والنحو مقتطفات كثيرة من هذه القصيدة ، ففى طبقات فحول الشعراء لابن سلام (ص ٤٠٣ – ٤٠٤) منها عدة أبيات وردت فى غير نظام على هذا النحو : ١٤ ، ١ ، ٥ ، ٢ ، ٦ ، ٤ ، ١١ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢١ ؛ وورد البيت ١١ فى نقائض جرير والفرزدق لأبى عبيدة (ص ١٠٥٠) ؛ وكذلك فى الحيوان للجاحظ (٥ : ٥٣٠ – ٥٣١) ؛ والبيت ١٤ فى الاشتقاق لابن دريد (ص ٣٣٣) ؛ ووردت الأبيات ١ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٢ فى المؤتلف والمختلف للآمدى (ص ٢١٤) ؛ والأبيات ١ ، ١٨ ، ١٩ ، ١٤ فى معجم الشعراء للمرزبانى (ص ٤٩) وورد عجز البيت ٩ وعجز البيت ١٥ كأنهما بيت واحد و ١٣ فى بهجة المجالس لابن عبد البر (١ : ٥٨٤) ؛ والأبيات ١٧ ، ١ ، ١١ ، ١٢ فى فصل المقال لأبى عبيد البكرى (ص ٤١٥ – ٤١٦) ؛ والبيت الأول فى اللآلى للبكرى أيضا (ص ٥٣٢) ؛ والأبيات ١ – ٣ ، ٥ ، ٦ ، ٨ ، ١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ١٩ – ٢٢ فى معاهد التنصيص لعبد الرحيم العباسى (١ : ٢٨) ؛ ويتردد بيتان من القصيدة بكثرة فى كتب القراءات والنحو : أولهما البيت الأول الذى يستشهد فيه بقول الشاعر « أنا الصلتانى » على إلحاق ياء الإضافة فيما لايحتاج إليها ، وذلك عند التعليق على قراءة أم الدرداء « حتى إذا كنتم فى الفُلْكِيِّ » (سورة يونس ، آية ٢٢) ، فقد وردت تعليقات ضافية على البيت فى هذا المطلب فى المحتسب لابن جنى (١ : ٣١١) ، وفى شرح الأشمونى على الألفية (٤ : ٢٠٣) ؛ والثانى هو البيت السابع عشر « فياشاعراً » ، إذ يكثر إيراده فى باب المنادى من كتب النحو ، وقد كان سيبويه هو أول المستشهدين به على حذف المنادى ، وذلك لامتناع أن يكون لفظ « شاعراً » هو المنادى لأنه نكرة مع أنه قصد شاعراً بعينه ، وإنما المقصود ياقوم أو ياهؤلاء عليكم شاعراً أو حسبكم به شاعراً . وهذا هو مذهب الخليل بن أحمد وسيبويه (الكتاب ١ : ٣٢٨) . وحول المسألة جدل طويل تجده فى كتاب المقتضب للمبرد (٤ : ٢١٥ – ٢١٦) ؛ وكذلك فى الكامل له (٣ : ٣٥٧) ؛ وفى خزانة الأدب (١ : ٣٠٤ – ٣٠٥ = ٢ : ١٧٤ – ١٧٦) ؛ وفى الروض الأنف للسهيلى (٢ : ٩٠ – ٩١) ؛ وقد أورده أيضا الزمخشرى (المستقصى ٢ : ٣٤١) ، إلا أنه نسبه لخليد عينين العبدى . هذا وقد أفرد المستشرق كرنكو Krenkow قصيدة الصلتان بالنشر فى مجلة Islamica (المجلد الثانى ص ٣٤٣) ومعها مرثية زياد الأعجم للمغيرة بن المهلب بن أبى صفرة . (انظر بروكلمان : تاريخ الأدب العربى ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ١ : ٢١٩)

[الطويل]

١ – أنا الصَّلَتانيُّ الـذى قد عَلِمْتُـمُ ... متى مايُحَكَّمْ فَهْوَ بالحَقِّ صادِعُ
٢ – أَتَتْنِى تَمِيمٌ حِين هابَتْ قُضاتُها ... فإنِّى لَبِالْفَصْلِ المُبَيَّنِ قاطِـعُ
٣ – كما أَنْفَذَ الأَعْشَى قَضِيَّةَ عامِرٍ ... وما لتَمِيمٍ فى قضائِى رَوَاجِـعُ
٤ – ولَمْ يَرْجِعِ الأَعْشَى قضِيَّةَ جَعْفَر ... وليسَ لحُكْمِى آخِرَ الدَّهْرِ راجِعُ
٥ – سَأَقْضِى قضاءً بينهم غَيْرَ جائِرٍ ... فهَلْ أَنْتَ لِلْحُكْمِ المُبَيَّنِ سامِعُ
٦ – قضاءَ امْرِئٍ لايَتَّقِى الشَّتْمَ منهمُ ... وليسَ لهُ فى المَدْحِ منهم مَنَافِعُ
٧ – قضاءَ امْرِئٍ لايَرْتَشِى فى حكومَةٍ ... إذا مالَ بالقاضِى الرُّشَا والمطامِعُ
٨ – فإنْ كنتُما حَكَّمْتُمانِى فَأَنْصِتا ... ولاتَجْزَعَا وَلْيَرْضَ بالحُكْمِ قانِعُ
٩ – فإنْ تَجْزَعَا أو تَرْضَيَا لا أُقِلْكُما ... ولِلْحَقِّ بَيْنَ الناسِ راضٍ وجازِعُ
١٠ – فأُقْسِمُ لا آلو عَنِ الحَقِّ بَيْنَهُمْ ... فإنْ أنا لم أَعْدِلْ فَقُلْ أنتَ ظالِعُ
١١ – فإنْ يَكُ بَحْرُ الحنظِلِيَّيْنِ واحِدًا ... فما يَسْتَوِى حِيتَانُهُ والضَّفَادِعُ

– ٩ –

١ – الصلتان هو الحديد النشيط الماضى فى الأمر ، وهو لقب الشاعر . وقد أشرنا إلى موضع الشاهد فى هذا اللفظ وهو إضافة ياء النسب إلى مالا يحتاج إليها . انظر فى ذلك فضلا عما أوردناه من مصادر شرح التبريزى على ديوان أبى تمام ٣ : ٨٣ بمناسبة بيت للشاعر أتى فيه بلفظ « البابكى » يعنى بابك الخرمى . ورواية خزانة الأدب « أنا الصلتان والذى ... » وليس فيها شاهد .

٣، ٤ – يشير الشاعر إلى ماحكم به الأعشى فى منافرة عامر بن الطفيل وعلقمه بن علاثة وإلى تغليبه عامراً على خصمه . والرواجع جمع راجعة ، يعنى أن تميما لن ترد قضائى .
وقوله « قضية جعفر » يشير بذلك إلى أن تلك المنافرة التى حكم فيها الأعشى إنما كانت بين سيدين هما ابنا عمومة ، إذ أن أحد طرفيها كان عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر بن كلاب ، وطرفها الآخر هو علقمة بن علاثة بن عوف بن الأحوص بن جعفر بن كلاب ، فكلاهما ينتهى نسبه إلى جعفر ، كما أن جريراً والفرزدق يجمع بينهما أصل واحد ، إذ أن نسبيهما يلتقيان فى حنظلة بن مالك بن زيدمناة بن تميم ، وهو ماسيشير إليه الصلتان حينما يسميهما فى البيت رقم ١١ « الحنظليين » . وحول منافرة عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة انظر خزانة الأدب ١ : ٨٨ – ٨٩ (=١ : ١٨٣ – ١٨٥ من طبعة الأستاذ عبد السلام هارون).

١٠ – لا آلو : لا أقصر عن جهد . وذكر البغدادى أن رواية المبرد « لا ألوى » أى لاأعرض ولا أحيد . و « ظالع » من ظلع الرجل أى غمز فى مشيه وهو العرج الخفيف . وهذه هى رواية المبرد على ما جاء فى الخزانة ورواية أبى على القالى . ورواية الخزانة والشعراء « ضالع » أى مائل عن الحق .

١١ – يعنى بالحنظليين جريراً والفرزدق ، وذلك أن جريراً ينتهى نسبه إلى كليب بن يربوع بن حنظلة ، والفرزدق إلى دارم بن مالك بن حنظلة .

١٢ – ومايَسْتَوِى صَدْرُ القناةِ وزُجُّها ومايَسْتَوِى شُمُّ الذُّرَى والأجارِعِ
١٣ – وليس الذُّنابَى كالقُدامَى وريِشِهِ وماتستوى فى الكفِّ منكَ الأصابعُ
١٤ – ألا إنما تَحْظَى كُلَيْبٌ بِشِعْرِها وبالمَجْدِ تحظَى دارِمٌ والأقارِعُ
١٥ – ومنهمْ رؤوسٌ يُهْتَدَى بصدورِها والأذْنابُ قِدْمًا لِلرؤوسِ توابِعُ
١٦ – أَرَى الخَطَفَى بَذَّ الفَرَزْدَقَ شِعْرُهُ ولكنَّ خَيْراً من كُلَيْبٍ مُجَاشِعُ
١٧ – فيا شاعِراً لا شاعِرَ اليَوْمَ مِثْلُهُ جَرِيرٌ ولكِنْ فى كُلَيْبٍ تَوَاضُعُ
١٨ – جريرٌ أشدُّ الشاعِرَيْن شَكِيمةً ولكِنْ عَلَتْهُ الباذِخاتُ الفوارِعُ
١٩ – ويُرْفَعُ من شِعْرِ الفرزدَقِ أنّه له باذِخٌ لِذِى الخَسيسةِ رافِعُ
٢٠ – وقد يُحْمَدُ السيفُ الدَّدَانُ بِجَفْنِهِ وتلقاهُ رَثًّا غِمْدُهُ وَهْوَ قاطِعُ
٢١ – يناشِدُنِى النَّصْرَ الفرزدَقُ بَعْدَما أَلَحَّتْ عليه من جريرٍ صَوَاقِعُ
٢٢ – فقُلْتُ لَهُ إنِّى ونَصْرَكَ كالَّذِى يُثَبِّتُ أَنْفًا كَشَّمَتْهُ الجوادِعُ
٢٣ – وقالَتْ كُلَيْبٌ : قد شَرُفْنَا عَلَيهِمُ فقُلْتُ لها : سُدَّتْ عليكِ المَطَالِعُ

---

١٢ – زج القناة هو الحديدة التى فى أسفل الرمح ، والأجارع جمع أجرع وهو الرملة المستوية التى لا تنبت شيئا . فالمقابلة هنا بين قمم الجبال والأرض السهلة المنبسطة . ورواية المبرد على ماورد فى الخزانة ورواية الشعراء « والأكارع » وهى جمع أكرع وهذه جمع كراع أى مستدق الساق ، فتكون المقابلة على ذلك بين الذرى جمع ذروة ويعنى بها هنا سنام البعير وماستدق من عظم ساقه .

١٣ – الذنابى ذنب الطائر والقدامى إحدى القوادم وهى مقاديم ريشه .

١٤ – دارم هو جد الفرزدق الأعلى والأقارع أراد الأقرع بن حابس وأخاه مرثداً وكان كلاهما من أشراف تميم .

١٦ – الخطفى هو جد جرير وهو لقب له . سماه الشاعر هنا باسم جده ، وبذ غلب . وقد علق البغدادى على هذا البيت تعليقا مفيداً فى معرض الكلام عن الشاهد رقم ٣١٤ خزانة الأدب ٢ : ٢٣٢ = ٤:٣٧٢ وهو قول أوس بن حجر :

فهل لكما فيها إلىَّ فإننى طبيب بما أعيا النطاسىَّ حذيما

إذ أن المراد هنا هو « ابن حذيم » ، فنقل عن ابن جنى فى الخصائص أنه يجوز للشاعر أن يسمى الرجل باسم أبيه مادام المراد مفهوما . وعلق البغدادى على ذلك فقال إن الصلتان حذف أكثر من هذا فى قصيدة المحاكمة فقال « أرى الخطفى بذ الفرزدق .. » فإنه أراد جرير بن عطية بن الخطفى . وجاز هذا لكونه معلوما عند المخاطب . ثم نقل عن الخوارزمى إنكاره كون هذا من باب الحذف . قال : وإنما هو من باب تعدى اللقب من الأب إلى الابن . وانظر كذلك شرح ابن يعيش لمفصل الزمخشرى ٣ : ٢٣ – ٢٥ .

٢٠ – السيف الددان الكهام الذى لايقطع . والرث البالى . والجفن هو الغمد .

٢١ – الصواقع جمع صاقعة وهو لغة فى الصاعقة .

٢٢ – كشم أى قطع ، والجوادع جمع جادعة وهى قاطعة الأنف . ورواية المبرد على ماذكر صاحب الخزانة « هشمته » .

٢٣ – رواية الخزانة « المطامع » . وقد أثبتنا ماجاء فى روايتى القالى وابن قتيبة .

— ١٠ —

المناسبة والتخريج :

حينما قال الصلتان قصيدته العينية التى أوردناها فى التحكيم بين جرير والفرزدق لم يرض واحد منهما قوله . أما الفرزدق فقال : أما الشرف فقد عرفه ، وأما الشعر فما للبحرانى والشعر ؟ غير أنه لم يتناول الصلتان بالهجاء ، فعد الناس ذلك منه رضا بالحكومة ، وأما جرير فقد هجاه بقوله (ديوانه ٤٢٩ ، لسان العرب ك ر ب) :

[الطويل]

أقـولُ ولم أَمْـلِكْ سوابـقَ عَبْـرَةٍ   متى كانَ حُكْمُ اللهِ فى كَرَبَ النَّخْلِ

فرد عليه الصلتان بقوله :

١ — أَعَيَّرْتَنَا بالنَّخْـلِ أَنْ كانَ مالَنـا   لَوَدَّ أبوكَ الكلبُ لو كانَ ذا نَخْلِ
٢ — وأَىُّ نبـىٍّ كان فى غيـرِ قريـةٍ   وهلْ كان حُكْمُ اللهِ إلاَّ مَعَ الرُّسْلِ

وقد ورد البيت الأول منسوبا للصلتان فى طبقات الشعراء لابن سلام (ص ٤٠٥) وإن كان قد عاد فنسبه بعد ذلك لشاعر آخر من عبد القيس هو أحمر بن غدانة العَصَرِىّ (ص ٤٥١) برواية « اللؤم » مكان « الكلب » ، كذلك ورد فى الحيوان للجاحظ (١ : ٢٦٤ ، ٢٦٦) ولكنه نسبه لشاعر آخر هو خليد عينين (وعينين قرية من قرى البحرين) وكذلك فى جمهرة الأمثال لأبى هلال العسكرى (٢ : ٢٦٤) وفى فصل المقال لأبى عبيد البكرى ص ٣٢٩ والخلاف فى البيت الثانى أكثر فهو ينسب فى أكثر المصادر لأحد الشاعرين المذكورين ، ولم ينسبه للصلتان إلا البغدادى فى الخزانة .

— ١١ —

المناسبة والتخريج

لهذه القصيدة للصلتان شهرة أيضا فى كتب الأدب والنحو والبلاغة ، وهى قصيدة أودعها الشاعر مجموعة من الوصايا لابنه عمرو ، وأدلى فيها بآرائه حول موضوعات مختلفة متنوعة فى السياسة والمذاهب والسلوك والأدب

والشعر ، ويظهر أنها كانت قصيدة جامعة طويلة ، إلا أنه لم تبق منها إلا قطع قليلة عملنا على جمعها من شتى المصادر .

وهناك بين المؤلفين القدماء اضطراب واختلاف حول نسبة القصيدة ، فقد نسبها أبو تمام أقدم مؤلف اختار بعض أبياتها للصلتان العبدى ، غير أن الجاحظ نص بين يدى مااختاره منها فى كتاب الحيوان – وهو يتفق مع مااختاره أبو تمام عدا بيتاً واحداً أهمله أبو عثمان – على أن الأبيات للصلتان السعدى « وهو غير الصلتان العبدى » ، إلا أننا لانرى أحداً غير الجاحظ فى هذا النص أشار إلى هذا الصلتان السعدى ، فسائر من أنشدوا هذه القصيدة أو بعض أبياتها يجمعون على أنها لشاعرنا ، ومن ثم فإنا نصحح هذه النسبة له حتى نجد دليلا قاطعا على نفيها .

والقسم الأول من القصيدة – وهى الأبيات الثلاثة الأولى – لم يرد إلا فى الكامل للمبرد (٣ : ١٨٣ – ١٨٥) ، والبيت الأول ورد مرتين مرة فى هذا الموضع ومرة أخرى قبل ذلك (١ : ١٩٨) . وقد تمثل بالبيت الثالث أبو منصور الثعالبى فى مقدمة كتابه يتيمة الدهر (١ : ١٤) . والغريب أنه لم ينبه أحد من الباحثين المحدثين إلى أن هذه الأبيات الثلاثة الأولى من نفس قصيدة الصلتان التى تنتمى إليها بقية الشعر ، مع أن المبرد وصل بين القسمين ، وكذلك فعل ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغة ، إذ أورد الأبيات السبعة الأولى من القصيدة (٢ : ٧) .

وأما القسم الثانى من القصيدة وهو قسم الوصايا فقد وردت مقتطفات منه تختلف طولا وقصراً فى كثير من المصادر . أما أبو تمام فقد أورد فى الحماسة منه الأبيات ٤ – ١١ (شرح المرزوقى ، رقم ٤٥٣ – ص ١٢٠٩ – ١٢١١) ، وزاد التبريزى فى شرحه بيتا هو رقم ١٥ (٣ : ٨٣) ؛ وأما الجاحظ فقد اختار منه سبعة أبيات (٤ – ١١ فيما عدا البيت العاشر) مع نسبتها للصلتان السعدى كما سبق أن ذكرنا (الحيوان ٣ : ٤٧٧ – ٤٧٨) ، وأورد المبرد فى الكامل (٣ : ١٨٣) الأبيات ٤ – ٧ ، وأورد ابن قتيبة فى عيون الأخبار الأبيات ٦ ، ٧ ، ٥ (٣ : ١٣٢) والبيتين ٨ ، ١١ (١ : ٢٤١) وفى الشعر والشعراء الأبيات ٤ – ٨ ، ١١ ، وفى معجم الشعراء للمرزبانى (ص ٤٩) الأبيات ٩ ، ٤ – ٧ ؛ والبيت ١١ فى حماسة البحترى (ص١٤٧) منسوبا للأسعر الجعفى ، وهو كذلك فى لباب الآداب لأسامة بن منقذ (ص ٢٤٠) وفى بهجة المجالس لابن عبد البر (١ : ٣٢٨ – ٣٢٩) ، وفيه أيضا البيت ٨ (١ : ٣١٠) ، والبيت ٦ منسوبا للصلتان فى ديوان المعانى لأبى هلال العسكرى (١ : ١١٩) ، والبيت ٧ فى الأضداد للأنبارى (ص ٢١) . وأورد البغدادى فى الخزانة عشرة أبيات من القصيدة هى ٤ – ١١ ، ١٥ – ١٦ (١ : ٣٠٨ = ٢ : ١٨٢ – ١٨٣) . وفى معاهد التنصيص للعباسى (١ : ٢٧ – ٢٨) أحد عشر بيتا (٤ – ١٥ فيما عدا البيت التاسع) . وقد استشهد

بالبيت الرابع عبد القاهر الجرجانى فى أسرار البلاغة (٢ : ٢٤٤ ، ٢٥٩) ، وبالبيت السادس الدمنهورى فى حاشيته على متن الكافى (ص ٨٨) والأبيات ٤ – ١١ فى التذكرة السعدية فى الأشعار العربية لمحمد بن عبد الرحمن العبيدى (ص ٢٩٧ – ٢٩٨)

[المتقارب]

– أ –

١ – أَرَى أُمَّــةً شَهَــرَتْ سَيْفَهــا وقد زِيدَ فى سَوْطِها الأَصْبَحِى
٢ – بِنَجْدِيَّـــةٍ وحَرُورِيَّــــةٍ وأَزْرَقَ يدعـــــو إلى أَزْرَقِ
٣ – فَمِلَّتُنَــا أَنَّنـــا مُسْلمـــونَ على ديــن صِدِّيقِنــا والنَّبِــى

– ب –

٤ – أَشابَ الصغيرَ وَأَفْنَى الكبيــــرَ كَرُّ الغَـدَاةِ ومَـرُّ الـعَشِى
٥ – إذا هَرَّمَتْ لَيْلَـــةٌ يَوْمَهَـــا أَتى بَعْــدَ ذلكَ يومٌ فَتِـــى
٦ – نروحُ ونَغْــــدُو لحاجاتِنـــا وحاجَــةُ مَنْ عاشَ لاتنــقضى
٧ – تموتُ مع المَــرْءِ حاجاتُــــهُ وتَبْقَـــى له حاجَــةٌ مابَقِـــى
٨ – إذا قُلْتَ يَوْمًـا لِمَــنْ قَدْ تَرَى أُرُونِـــى السَّرِىَّ أَرَوْكَ الغَنِـــى

– ١١ –

١ – شرح المبرد هذا البيت ، فقال إن المراد بقوله « وقد زيد فى سوطها الأصبحى » هو تلك السياط التى يعاقب بها السلطان والتى سميت الأصبحية ، وتنسب إلى ذى أصبح الحميرى ، وكان من ملوك حمير وهو أول من اتخذها ، وهو جد الإمام مالك بن أنس فقيه أهل المدينة . والشاعر يشير إلى تفرق أهواء الأمة وماشجر بينها من فتنة حملت السلطان على أن يشدد عليها النكير فيعزر الناس بهذه السياط الأصبحية .

٢ – النجدية إحدى فرق الخوارج تنسب إلى نجدة بن عويمر الحنفى وكان رأسا فيهم ذا مقالة مفردة من مقالات الخوارج . وقوله « وأزرق يدعو إلى أزرق » يريد بالأزرق الخبيث وكانت العرب تعد زرقة العينين من دلائل الخبث والشر ، والأزرق يريد من أصحاب نافع بن الأزرق الحنفى ، وكان من أئمتهم وإليه تنتمى فرقة منهم .

٣ – رواية الكامل : المسلمون ، وقد آثرنا رواية الثعالبى . والصديق أبو بكر رضى الله عنه . ويعلق المبرد على تقديم الصديق على النبى (ﷺ) ، فيقول : «والعرب تفعل ذلك وهو فى الواو جائز : أن تبدأ بالشىء والمقدم غيره » وبهذا المعنى أيضا استشهد به الثعالبى فى تقديم المفضول على الأفضل .

٩ — أَلَمْ تَرَ لُقْمَانَ وَصَّى ٱبْنَهُ وأَوْصَيْتُ عَمْراً ونِعْمَ الوَصِى
١٠ — بُنَىَّ بَدَا خَبْءُ نَجْوَى الرِّجالِ فكُنْ عِنْدَ سِرِّكَ خَبْءَ النَّجِى
١١ — وسِرُّكَ ماكانَ عِنْدَ امْرِىءٍ وسِرُّ الثَّلاثَةِ غَيْرُ الخَفِى
١٢ — فكُنْ كابْنِ ليلٍ على أَسْوَدٍ إذا ماسَوادٌ بلَيْلٍ خُشِى
١٣ — فكلُّ سَوَادٍ وإنْ هِبْتَهُ مِنَ الليلِ يَخْشَى كما تَخْتَشِى
١٤ — أَرِدْ مُحْكَمَ الشِّعْرِ إنْ قُلْتَهُ فإنَّ الكلامَ كثيرُ الرَّوِى
١٥ — كما الصَّمْتُ أَدْنَى لِبَعْضِ الرشادِ فَبَعْضُ التَّكَلُّمِ أَدْنَى لِعِى
١٦ — ودع لِلَّشقِىِّ اتِّباعَ الهَوىَ فما لِلْفَتَى كُلُّ ما يَشْتَهِى

— ١٢ —

التخريج :

وردت هذه الأبيات الثلاثة للصلتان فى حماسة الخالديين (٢ : ٢٨٥ — ٢٨٦) وهى فى الفخر بقبيلته :

[الوافر]

١ — وَمَنْ يَبْنِ الحصُونَ ليومِ حَرْبٍ فَلَيْسَ حُصُونَنَا إلاَّ السُّيُوفُ
٢ — ومَنْ كَرِهَ الحتوفَ فإنَّ فينا مَغَاوِيراً شِعارُهُمُ الحُتُوفُ
٣ — ومَنْ يَجْفُ الضُّيوفَ فما أَرَدْنا طعامًا قَطُّ لَيْسَ له ضُيُوفُ

— ١٣ —

التخريج :

ورد هذان البيتان فى حماسة البحترى (ص ٤٧) فى باب « منع النصف وترك قبوله » :

[مجزوء الكامل]

١٦ — هذا البيت انفردت به خزانة الأدب ، وورد فى الطبعة الأولى من الخزانة « ودع التقى ... فما للتقى » ، أما فى طبعة الأستاذ عبد السلام هارون فقد جاء «ودع النفس..فما للفتى» والمعنى والوزن يختلان بكلتا القراءتين ، ولعل الصواب ماأثبتنا .

١ اِغْشَ الأُمورَ بِحَزْمِهـــــا حتَّـــى تكـــونَ الأَحْزَمَـــا
٢ - واظْلِـمْ فَلَسْتَ بُمــدِرِكِ الـــ ـأوتـــارِ حتَّـــى تَظْلِمَـــا

— ١٤ —

التخريج :

وردت هذه الأبيات الخمسة منسوبة للصلتان العبدى فى النصف الثانى من كتاب الزهرة لأبى بكر بن داود الإصفهانى (ص ٢٦٧) :

[الطويل]

١ - إذَا ما أَخِى يَوْمًا تَوَلَّــى بِوُدِّهِ وَأَنْكَرْتُ مِنْهُ بَعْضَ ماكنتُ أَعْرِفُ
٢ - عَطَفْتُ عَلَيْهِ بالمَوَدَّةِ ، إنَّنِى على مُدْبِرِ الإِخْوانِ بالبِرِّ أَعْطِفُ
٣ - ولستُ وإنْ وَلَّى بُودٍّ علىَ الذى بَذَلْتُ له من صَفْوِ وُدِّىَ آسَفُ
٤ - فأَغْفِـرُ منه ذَنْبَــهُ لِاصْطِناعِــهِ وأَسْتُرُ منه بَعْضَ مايَتَـــكَشَّفُ
٥ - فَإِغْضاؤكَ العينَيْنِ عَنْ عَيْبِ صاحِبٍ لَعَمْـرُكَ أَبْقَـى للإِخــاءِ وأَشْرَفُ

— ١٥ —

التخريج :

ورد هذان البيتان منسوبين للصلتان العبدى فى حماسة الخالدين (٢ : ٢٥٥) ، ولم نجدهما فى مصدر آخر . ونلاحظ أن البيتين من وزن قصيدة حكمية مشهورة للأعور الشنى (وهو شاعر من عبد القيس أيضا) ، وهى قصيدة أورد معظم أبياتها ابن قتيبة فى الشعر والشعراء (ص ٦٣٩ - ٦٤٠) وأبو على القالى (الأمالى ٢ : ٢٠٧ - ٢٠٨) ، ويشبه البيتان أن يكونا من نفس هذه القصيدة لاتفاقهما معها فى المنحى والأسلوب والوزن والروى ، وقد كان الخلط بين شعراء القبيلة الواحدة أمراً مألوفا فى كتب المختارات الشعرية ، غير أننا لانملك القطع بنسبة البيتين للأعور الشنى مالم تعنا على ذلك مصادر أخرى .

[الوافر]

١ — ومـــا أَوْدَعْتَ أَحْشَاءَ الليالـــي أَضرَّ عليكَ من حِقْدِ الرِّجـالِ
٢ — ولـيسَ أَذَلَّ فى دُنْيَــا ودِيــنٍ على الإنسانِ من بُخْـــلٍ بمالِ

— ١٦ —

التخريج :

أورد الخالديان هذه الأبيات الأربعة منسوبة للصلتان (الحماسة ١ : ٨٣ — ٨٤) وقد ورد البيتان الأولان منسوبين لجُوَيَّة بن النضر فى حماسة أبى تمام بشرح المرزوقى (رقم ٧٧٤ ص ١٧٣٥) ، ومع آخرين (*) فى شرح التبريزى (٤ : ٢٥٥ — ٢٥٦) . وذكره العباسى فى المعاهد (ص٩٦) باسم « النضر بن جوية بن النضر » وأضاف أن صاحب المغرب (يعنى ابن سعيد المغربى) نسب القطعة ليزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب الأزدى « ملك المغرب » ، ويعنى بذلك إمرته لإفريقية ، إذ وليها لأبى جعفر المنصور ثم للمهدى وبعض خلافة الرشيد ، وذلك منذ سنة ١٥٥ حتى وفاته فى سنة ١٧١ . وقد نسب إليه ابن عذارى فى البيان المغرب (١ : ٨١) وابن الأبار فى الحلة السيراء (١ : ٧٦) بيتين ** من بحر هذه القطعة ورويها ، ويشبه أن تكون هذه الأبيات متصلة بهما ، على أنه يمكن أن يكون يزيد بن حاتم قد تمثل بهذه القطعة فظنها بعض المؤلفين له .

[البسيط]

١ — قالَتْ أُمامَـةُ ماتَبْقَـى دارِهِمُنـــا ومابنـــــا سَرَفٌ فيها ولاَ خُرُقُ
٢ — إنَّا إذا اجْتَمَعْت يوماً دراهِمُنـا ظَلَّتْ إلى طُرُقِ الخَيْرَاتِ تَسْتَبِقُ
٣ — فلاتخافِـي عَلَيْنَـا الفَقْـرَ وانتَظِـرِى سَيْبَ الذى بالغِنَى مِنْ عِنْدِهِ نَثِقُ
٤ — إنْ يَفْـنَ ماعِنْدَنَـا فاللهُ يَرْزُقُنـــا ومَنْ سِوانـا ولَسْنَـا نَحْنُ نَرْتَـزِقُ

* البيتان هما :

مايألف الدرهم الصياح صرتنا لكن يمر عليها وهو منطلق
حتى يصير إلى نذل يخلده يكاد من صره إياه ينمزق

— ١٦ —

** هما :

مايألف الدرهم المضروب خرقتنا إلا لماما يسيرا ثم ينطلـق
يمر مرا عليها وهـى تلفظـه إلى امرؤ لم يحالف خرقتى الورق

أرجوزة قديمة في النحو لليشكري

الدكتور محمود محمد الطناحي
الأستاذ المشارك بكلية اللغة العربية
جامعة أم القرى بمكة المكرمة

خَفَّ الشعر على لسان العربيّ ، فقيَّد به مآثره ، وسَجَّل على بحوره خواطرَه ومشاعرَه ، وقد لجأ إليه مصنفو العلوم والفنون ؛ يضبطون به القواعد ، ويقيدون به الأحكام ، فرأينا منظوماتٍ فى القرآت وعلوم الحديث والأصولين (أصول الدين وأصول الفقه) والفرائض (المواريث) والبلاغة والمنطق والعروض والميقات والطب ، إلى سائر فروع الثقافة الإسلامية .

وقد كان للنحو فى هذا الميدان النصيبُ الأوفى ، فكثر النظمُ فيه ، بين قصيدة على قافية واحدة ، إلى أرجوزة متعددة القوافى ، وبين نظم فى مسألة واحدة من مسائله ، إلى نظم يستغرق كلَّ أبوابه ومسائله .

وقد كان مما جرى به القدرُ أنى عُنِيت بدراسة[1] ابن معطى (زين الدين أبى الحسين يحيى بن عبد المعطى المغربى المتوفى سنة ٦٢٨) للحصول على درجة الماجستير من كلية دار العلوم – جامعة القاهرة .

وابن معطى هو صاحب الألفية النحوية ، ولم يعرف عنه كثيرٌ من الناس إلاّ ماذكره ابن مالك فى مقدمة ألفيته ، وذلك قوله :

وتقتضى رضاً بغير سخطِ   فائقة ألفيـة ابـن معطِ
وهو بَسْبْقٍ حائزٌ تفضيلا   مستوجبٌ ثنائىَ الجميلا
والله يقضى بهباتٍ وافره   لى وله فى درجات الآخره

ثم شُغل الناس عن ابن معطى وألفيته بابن مالك وألفيته . وحُظوظُ الكتب كحظوظ الناس يصيبها مايصيبهم من ذيوع أو خمول .

---

(1) نشرتُ هذه الدراسة مع تحقيق كتاب ابن معطى (الفصول الخمسون) بمطبعة عيسى البابى الحلبى . القاهرة ١٣٩٦ هـ – ١٩٧٦ م .

وقد حاولت فى أثناء هذه الدراسة التَّهدِّىَ إلى أول مَن نظم فى النحو ، ولم يكن أمامى من سبيل سوى استقراء كتب النحو وتراجم النحاة والفهارس العامة ، وكان أعجب مارأيت ، ماجاء فى كتاب (مقدمة فى النحو) المنسوب إلى خلف الأحمر المتوفى نحو سنة ١٨٠ ، فقد ذكر أن للخليل بن أحمد الفراهيدى قصيدةً فى النحو[١] ، ونقل منها هذين البيتين :

فانسُقْ وصِلْ بالواو قولَك كُلَّه   وبلا وثُمّ وأو فليست تَصْعُبُ
الفاء ناسقة كذلك عندنا   وسبيلها رَحْبُ المذاهب مَشْعَبُ

وهذا قولٌ واضح البُطلان ، فإن روحَ هذا الشعر تنفى أن يكون للخليل ، ولم يَذكر أحدٌ ممن ترجموا للخليل أن له قصيدةً فى النحو . وقد علق الأستاذ عز الدين التنوخى فى حواشيه على كتاب خلف المذكور ، فقال : « والنحاة لايذكرون أن له (أى للخليل) قصيدة فى النحو ، وإن كانت كتب المصنفين لاتذكر بأجمعها فى أثبات مصنفاتهم ، فعلى هذا تكون هذه القصيدة النحوية – إن صحت نسبتها – هى من جملة ما ضاع من كتب الخليل » .

وإذا انتفى هذا فيكون أقدم من نظم فى النحو – فيما وصل إليه علمى – هو أحمد بن منصور اليَشْكُرِىّ .

وقد كانت أول إشارة تقع لى عن أحمد بن منصور اليَشْكُرِىّ هذا ماوجدته فى كتاب الأشباه والنظائر النحوية للسيوطىّ :

قال فى مبحث التعويض[٢] : « قال أبو حيان : وقد نظم هذا الخلافَ أحمدُ بن منصور اليشكرىّ فى أرجوزته فى النحو ، وهى أرجوزة قديمة ، عِدَّتُها ثلاثة آلاف بيت إلا تسعين بيتا ، احتوت على نظم سهل وعلم جمّ » .

وقد تطلبتُ ترجمة أحمد بن منصور اليشكرىّ فى كتب تراجم النحاة ، فوجدت مجد الدين الفيروزابادى قد ترجمه فى كتابه[٣] البلغة فى تاريخ أئمة اللغة ، ولم يذكر له تاريخ ميلاد ، لكنه ذكر

---

(١) مقدمة فى النحو ص ٨٥ ، ٨٦ – تحقيق الأستاذ عز الدين التنوخى – دمشق ١٣٦١ هـ . ١٩٦١ م .

(٢) الأشباه والنظائر ١/١٢٣ ، حيدر آباد – الهند –

(٣) البلغة فى تاريخ أئمة اللغة ص ٣٣ – تحقيق محمد المصرى – دمشق ١٣٩٢ هـ – ١٩٧٢ م .

وفاته سنة (٣٧٠) ، ثم قال : «وله أرجوزة فى النحو والصرف ، تنيف على ألفى بيت ، نظمها سهل ، وعلمها غزير أولها :

الحمـــد لله الـــذى تعـــالى واستخلص العِزَّة والجلالا ».

وترجم له السيوطىّ أيضا فى البغية[1] ، ولم يزد فى ترجمته على قوله : « نقل عنه أبو حيان فى الارتشاف ، وقال : له أُرجوزة فى النحو ، منها :

ومـا جوادَكَ الغـــلامُ راكبُ فليس للجـواد يُلْفَـى ناصبُ

إلاّ ابنَ كيسان من المذاهبِ فإنـه أجـاز نصبَ الـراكبِ

وهذا الذى حكاه السيوطىّ عن أبى حيان وجدته فى الارتشاف[2] ، فى (فصل ما النافية) ، قال أبو حيان : « فإن توسّط المعمول الذى للخبر بين « ما » والمرفوع ، وهو ظرف أو مجرور ، جاز ، نحو : ما اليومَ زيدٌ ذاهباً ، وما بسيفٍ زيدٌ ضاربا ، أو غيرهما نحو : ماطعامَكَ زيدٌ آكلا ، لم يجز ، خلافا لابن كيسان ، فإنه يجيز نصبه ، نصَّ عليه أحمد بن منصور اليشكرىّ فى أرجوزته ، قال : وماجوادَكَ الغلامُ راكبُ .... الأبيات » .

وهذا اليشكرىُّ أخذ عن أبى بكر بن دُرَيد ، وأبى بكر بن الأنبارىّ ، وسليمان بن عيسى الجوهرىّ [3] .

وقد وقفت عند هذا الحدّ من البحث ، حيث لم تمدّنى المراجع بأكثرَ مِن ذلك ، وتمادت بى الأيام ، ثم كان من فضل الله علىّ وإنعامه أن وقع فى يدى الجزءُ الثانى من مخطوط نفيس ، اسمه (تذكرة النحاة) ، رأيته بالخزانة العامة بمدينة الرباط ، بالمغرب الأقصى – حرسه الله – فى أثناء رحلتى الثانية إليه ، صيف عام ١٩٧٥ م ، ويرجّح العلاّمة الجليل الأستاذ محمد إبراهيم الكتانى ، قيّم الخزانة أن هذا

---

(١) بغية الوعاه ٣٩٢/١ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . القاهرة ١٣٨٤ هـ .

(٢) ارتشاف الضرب ص ٥٦٣ – مخطوطة دار الكتب المصرية برقم (٨٢٨ نحو) .

(٣) الموضع السابق من البلغة ، والعبر للذهبى ٣٥٥/٢ – تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد . الكويت ١٩٦٠ م وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلى – طبعة القدسى . القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ومقدمة تحقيق الاشتقاق لابن دريد ، تحقيق أستاذنا عبد السلام هارون . القاهرة ١٣٧٨ هـ .

المخطوط للإمام أبى حيان الأندلسىّ الأصل المصرىّ الدار ، المتوفى سنة (٧٤٥) ، وحين التقيت بالأستاذ الكتانى ساق لى شواهد كثيرةً على نسبة هذا الكتاب إلى أبى حيان ، ثم حين قرأت الكتاب ظهرت لى دلائلُ أخرى على تلك النسبة ، لعلّى أفرد لها مقالاً خاصًّا .

وهذا الجزء محفوظ بالخزانة العامة بالرباط ، تحت رقم (٢١٤ ق) ، وهو مكتوب بخط نسخى نفيس من خطوط القرن الثامن ظنًّا ، وقد اشتمل على نقول غريبة عجيبة فى اللغة والنحو والأدب ، وساق نصوصا من رسائل وكتبٍ نادرة ومفقودة[1] وقد عكفت على قراءته زماناً أيامى مقامى بالمغرب . وكم كان فرحى عظيما حين وجدت أبا حيان يذكر أحمد بن منصور اليشكرىّ ويشير إلى « أرجوزته » ويذكر أن عدّتها ألفان وتسعمائة وأحد عشر بيتا(٢٩١١) ، ثم يورد منها مائة وخمسة وثمانين بيتا[2] .

ورحم الله أباحيان ، فقد وقفنا على شىء بالغ الأهمية فى تاريخ النظم العلمىّ عامة ، ونظم النحو خاصّة ، فقد كاد يستقرّ عند كثير من الباحثين أن نظم النحو إنما عُرف فى العصور المتأخرة ، وأنه ازدهر فى القرن السابع على يد ابن معطى وابن الحاجب وابن مالك[3] . فهذا نصُّ أبى حيان يُريك أن نظم النحو عُرف فى القرن الرابع ، ثم هو يُريك أيضا بهذا العدد الضخم الذى بلغته الأرجوزة أن طول النَّفَس الشعرى ليس وقفا على المتأخرين ، وأن الأوائل لم يقصّروا ، وإنما الآفةُ فى غيبة النصوص وغيبة التأمل أيضا . فما أكثر الأحكامَ الجائرة التى نطلقها على عصور الفكر العربىّ ، ثم ماأكثر مانُسرف فى هذه الأحكام العامة التى يتابعها اللاحق عن السابق دون مراجعة أو تمحيص .... وهذا حديث طويل .

---

(١) أذكر من ذلك ماحكاه عن ابن الخشاب وردّه علَى ابن الشجرى فى مسألة « جمع جمع الجمع » . وذلك أن ابن الخشاب كان قد طلب من ابن الشجرى أن يقرئه كتابه الأمالى ، فامتنع ابن الشجرى ، فأسخط ذلك ابنَ الخشاب ، وصنف كتابا فى نقد أمالى ابن الشجرى . وكتاب ابن الخشاب هذا من الكتب المفقودة .

(٢) تذكرة النحاة من صفحة ٥٠٩ إلى صفحة ٥١٧ .

(٣) أشير هنا إلى أن أشهر نظم قبل هذه المرحلة هو نظم أبى محمد الحريرى صاحب المقامات ، المتوفى سنة (٥١٦) ، ويسمى نظمه « ملحة الإعراب » وقد طبعت الملحة عدة طبعات ، أولها طبعة باريس سنة ١٨٨٥ م - انظر معجم المطبوعات العربية والمعربة لإليان سركيس ١/ ٧٥٠ .

وأذكر هنا أنى فى أثناء رحلتى إلى اليمن الشمالية عام ١٣٩٤ هـ رأيت الصبيان فى الجامع الكبير بصنعاء يدرسون « ملحة الإعراب » فيما يدرسون من متون .

ورحم الله السيوطىَّ أيضا ، فقد حفظ لنا فى موسوعاته كثيراً من النصوص والنُّقُول التى ضاعت أصولها ، أو خَفِى مكانُها .

وقبل أن أنقل لك ماذكره أبو حيان عن أحمد بن منصور اليشكرىّ ، وما اختاره من أرجوزته القديمة الطويلة أودّ أن أسّجل بعض الملاحظات :

أولا : يدلُّ قول اليَشْكُرِىّ الذى حكاه أبو حيان : « إنى اعتمدت تأليف هذه الأرجوزة لما وجدت كثيرا ممّن سبقنى إلى مثلها قصَّر عن مقصدى فيها ... » إلى آخر ماقاله . أقول : يدلّ هذا الكلام على أن نظم النحو قد بدأ مبكرا جدًّا ، وأن هناك كثرةً من العلماء المتقدمين قد عُنُوا بتبسيط القواعد وتقريبها إلى الناشئة ، بنظمها فى قصائد ليسهل حفظها واستيعابها .

ثانيا : بعض الأبيات التى اختارها أبوحيان من الأرجوزة ليست منسوقة ولا متتابعة ، وقد انتزعها من أبوابها انتزاعا .

ثالثا : قد خفى علىَّ الصوابُ فى بعض الكلمات فرسمتها كما هى ، ولعل الأيام تظهر نسخةً كاملة صحيحة من هذه الأرجوزة .

* * *

وإليك نصُّ ماذكره أبو حيان :

« أحمد بن منصور اليَشْكُرِىّ ، وَقفتُ له على كتابٍ فى النحو مُرْتجز ، عدة الأرجوزة ألفان وتسعمائة وأحد عشر بيتاً . ذكر فى خُطبته مانَصُّه : إنى اعتمدتُ تأليف هذه الأُرجوزة لمَّا وجدت كثيراً ممَّن سَبَقنى إلى مثلها قَصَّر عن مَقْصدى فيها ، بتطويلٍ بعيدِ المعنى ، واختصارٍ نَزْرِ المُجْتَنَى ، واخترت أوسطَ الأمرين ، بين الإيجاز والإطالة ، ولم أُجُرِّدْ مذهباً بعينه ، لكن عدلتُ إلى ماكان أقوى حُجَّةً عندى ، وذكرتُ بعضَ مااختلفوا فيه ، طَلَباً للإيضاح . منه :

فجَمْعُنا زيداً على أَزْيادِ وأزيدٌ إن شئتَ أو زِيادِ
ورُبَّما قيل زُيُودٌ وزُيُدْ وجَمْعُنا العَبْدَ عِبادٌ وعُبُدْ
وجائزٌ فى دائم الأفعالِ جَمْعٌ وتوحيدٌ على الأَحوالِ
كقولنا قائمٌ الزَّيدانِ وإن أردتَ قلتَ قائمانِ
وقائمٌ أنتمْ ضعيفٌ جِدًّا أجازه الأخفشُ منهم فَرْدَا
والجمع منه أقبل الهنداتُ وذهبَ العمَّاتُ والجَدَّاتُ
ويُقْبِلُ الهِنداتُ فى الفِعلِ الأُنُفْ وجائزٌ تُقْبِلُ مافيه خُلُفْ
وقائمٌ ببابِكَ الهِندانِ إن يشترك فى الفَعْلَةِ اثْنتانِ
وإن أردتَ قُلْتَه مشفوعا فَهْوَ صحيحٌ عِندهم جَمِيعا
والخَبَرُ التابعُ لا المَتْبُوعُ ففيه ذِكرُ مُضْمَرٍ مرفوعُ
أكان فِعْلاً أمْ مِن الأسماءِ هذا الذى قال به الكِسائى
وعِندَ سيبويهِ بعضُ النَّقْضِ بقوله لا ذِكْرَ فى اسمٍ مَحْضِ
لكنه فى الفِعْلِ أو فى الفاعلِ كقالَ أو يقولُ أو كقائِلِ
وهكذا يُرْوَى عن الفَرَّاءِ خالف فيه مذهبَ الكِسائى
وهكذا زيداً دخلتُ دارَهْ وعامِراً أمسِ رأيتُ جارَهْ
وفى نَصِيبِينَ وقِنَّسْرِينَا فإنَّ قوماً يُعْرِبُونَ النُّونَا
وآخَرُونَ أَعَربُوا ماقبْلُ كمُسْلِمين فافهموا ما تَبْلُو
وهكذا مادامَ ثُمَّ لَمْ يَرِمْ وصارَ والمُشْتَقُّ من هذا الكَلِمْ
وسَيِّدًا أصبَحَ ذو السَّماحَهْ جائزةٌ واضحةُ الفَصاحَهْ
واسِطَها الاسمُ ونادِيها [1] الخَبَرْ فالاسمُ تالٍ لَهُما على الأَثَرْ

---

(١) هكذا فى الأصل .

لكن إذا أخَّرْتَ فيها الحَرْفَا فإنَّ فيها عِوَجاً لا يَخْفَى
فلا تَقُلْ غضبانَ زيدٌ أصْبَحَا فليس بالقائِله مَن أفْصَحَا
وماجَوادَكَ الغُلامُ راكبُ فليس للجوادِ يُلفى ناصِبُ
إلاَّ ابنَ كَيْسانَ مِن المَذاهبِ فإنه أجاز نَصْبَ الراكِبِ
وفى حُروفِ الجَحْدِ مِثْلُ لم يَزَلْ تَقْديمُنا أخبارَها فيه خَطَلْ
فَفُوَّهَا مازالتِ الأَحْياءُ أَحالَه البَصْرىُّ والفَرَّاءُ
وغُيره من عُلماءِ الكُوفَهْ فيه لَهُمْ إجازةٌ مَعْرُوفَهْ
ولايُقالُ إنَّ جاءَ الراكِبُ لناصبٍ فيه تلاه ناصِبُ
فإن جعلتَ بينَها صِفاتِ جازَ لِفْعلٍ بَعْدَها أن ياتِى
إنَّ لَدَى زَيْدٍ ثَوَى أَبُوكا وإنَّ أمسِ جاءنا أَخُوكا
فالاسمُ فى المعنى لَدَى الفَرَّاءِ ومُبْطَلٌ فى مَذْهَبِ الكِسائى
ويُضْمِرُ البَصْرِىُّ فيه الهاءَ مُكْتفياً بالصِّفَةِ اكتفاءَ
والفاءُ والواوُ ولا إنْ سَبَقَتْ إذَنْ فلا تَنْصِبْ بها مارَهَقَتْ
تقول منه وإذَنْ أَقُومُ فلا إذَنْ أجلِسُ لا أَرِيمُ
وتَخْشَوِنَّ (١) قَدْ رَوانا الرَّاوِى راوِيةً فيه بكسرِ الواوِ
وهاتِ يازيدُ دليلُ الجَزْمِ حَذْفُك للياء فكُنْ ذافَهْمِ
لأنّها تَثْبُتُ فى هاتَيْتُ أَلاَ تَرى مُشَبَّهاً رامَيْتُ

(١) بحاشية الأصل : « وذلك أنه يجوز أن تقول : اخشَوُا القومَ ، ويجوز كسر الواو فتقول : اخشَوِا القومَ . فهذا وجه كسر الواو فى تخشَوِنّ » .

والخَفْضُ فى خَلا وحاشَى أفْصَحُ والنَّصْبُ أوْلَى فى عَدَا وأوضَحُ
وجائزٌ يا رجلُ الظَّرِيفُ وياغُلامُ العاقلُ الموصوفُ
يعنى بها يأَيُّهَا [1] إضمارا مثل الذى أظْهرتَه إظهارا
فالنّكِراتُ إن نَعَتَّ بانَتِ بالنَّصب والتنوينِ حيث كانتِ
وليس يَأْبَى النَّصبَ أن يكونا مِن غير نَعْتٍ فيه بَصْرِيُّونا
وغيرُهم يأْباهُ فى الأسماءِ وليس يأبَى النَّعْتَ فى النِّداءِ
كقولِنا يا جاهلاً تَعَلَّمِ ومِثلُه يا صامِتاً تكَلَّمِ
وإن تقُلْ يامَعْبَدَ بن هانِى ضَمٌّ وفَتْحُ الدالِ جائزانِ
فالرَّفْعُ كَرًّا أنَّه اسمٌ مُفْردُ تُريدُ يابنَ هانِىء يامَعْبَدُ
والنَّصبُ تشبيهاً بخَمْسَةَ عَشَرَا فالنَّصبُ أولَى وأحَقُّ ماعَرَا
وإن رفعتَ ابْناً كرَفْعِ مَعْبَدِ جازَ ولكنْ هُوَ دُونَ الأَجْودِ
فإن بدأتَ بالمُضافِ أوَّلاَ فارفَعْ أو انصِبْ آنِفاً فيما تَلاَ
ياصاحبَ الثَّوبِ وزيدًا قُوماَ وزيدُ أيضاً جائزٌ مَضْمُومَا
وهكذا الوجهانِ فى التّساوِى إذا أَتَى الثانى بغير واوِ
تقولُ ياأخا المعالِى جَعْفَرُ وإن أردتَ جَعْفراً لايُنْكَرُ
فعِلَّةُ الرَّفعِ له المعرُوفَهْ كرُّ النِّداءِ عندَ أهل الكُوفَهْ
وغيرُهم يعرِفُ هذا بالبَدَلْ والنَّحوُ مقبولٌ بإيضاح العِلَلْ
وفى سَعيدٍ ياسَعِى باليَاءِ لأنَّه فى حَذْفِه ثُنائِى
وقد أجاز بعضُ أهلِ الكُوفَهْ بأن تكونَ ياؤُه مَحْذُوفَهْ

[1] فى الأصل بغير نقط إلا الحرف « يا » المنقوط باثنتين من تحت .

وفى سِبَطْرٍ حَذْفُ هذِى الرَّاءِ مُفْرَدَةً إلاّ عن الفَرَّاءِ
فإنه يُدْخِلُ فى الحُذُوفِ مُسَكَّناً فى آخِرِ الحُرُوفِ
وإن تُثَنِّ قلتَ وازَيْدَانِيهِ لكَسْرِهِ والفَتْحُ جائزٌ فيهِ
والنُّونُ إن جَمَعْتَ ذاتُ نَصبَهْ للحالتين الجمع ثُمّ النُّدْبَهْ
ثمّ المضافُ فالصَّوابُ فيهِ وَجْهانِ واغُلامَ زَيْدِنيهِ
وقيلَ واغُلامَ زَيْدَناهُ كذاك واصديقَ عُمْرِناهُ
وكلُّ ماكان من المَمْدُودِ لاتَنْقُصَنْ مِن حَرْفِه المَزِيدِ
تقولُ فى الحمراءِ واحَمْراآهْ كذاك فى الرِّداءِ وارِداآهْ
والمَدُّ كالمَقْصُورِ بالسَّواءِ إذا أردتَ مَذْهَبَ الفَرَّاءِ
تقول واكَحْلاهُ فى الكَحْلاءِ كذاك وانَجْلاهُ فى النَّجْلاءِ
ويابْنَ أمَّ اسمانِ كاسمٍ واحدِ والفَتْح خف[1] فهو للزَّوائد
وزَعَم الكُوفىُّ أنّ النَّصْبَهْ فى مِيمِها إرادةٌ للنُّدْبَهْ
كقائلٍ قال لقيتُ زَيْدَا فقُلْ أزَيْدَ لا تَجِيدُ كَيْدَا
ورُبَّما قِيلَ أَزَيْدَنِيهْ تَزِيدُ ياءً ثم هاءً فِيهْ
ورُبَّما أُعْرِبَ ماقبلَ الأَلِفْ وكَسَّروها مع هَمْزٍ يَكْتَنِفْ
كقولنا أعامِراً إنِيهِ أخالِداً إنِيهِ تَرْتَضِيهِ
وأحرفُ الإغراءِ منها عِنْدَكَا دُونَكَ بل عليك بل رُوَيْدَكا
ورُبّما يُغْرَى بغَيْرِهِنَّهْ من الحُروفِ أو بخُذْ وهِنَّهْ
تقول عنّى ثوبَكَ المَظْلُولا أى نَحِّهِ فأشبه المفعولا
فإن تقُلْ أمامَكَ الذِّئابُ أو الذِّئابَ فهُما صَوابُ

---

[1] هكذا فى الأصل .

تَنْصِبُ إن جعلتَــه تحذيــرا   والرَّفْـعُ إن خَبَّرْتَــه تَخْــبيرا

كذا رُوَيْدكَ الكلامُ واحِـدُ   أنت وزيـدٌ ليس فيـه زائـــدُ

أى كُفَّ أنت يافتَــى وزيـدُ   والأخ كافــاً قَبْلَهــا رُوَيْـــدُ

فلاخْتِصاصٍ هى فى الوُجُـودِ   وُجُودُهـا كحالــة المَفْقُــودِ

هذا الــذى سمعتَــه بَصْرِىٌّ   وهْوَ لدَىَ غيرهِـم مَكْفِـــىٌّ

مَوْضِعُه الخَفْضُ من الإعرابِ   كقولنـا ثَوْبُكَ فى الخطـــابِ

والنَّفْسُ إن أردَفْتَ أنت تَنْتَصِبْ   فإن رفعتَ أو خفضتَ لم تُصِبْ

رُويدَكَ المَسِيرَ أنتَ نَفْسَكَـا   فافْهَمْه كيما تَسْتَزِيلَ لَبْسَكَـا

وقـولك المُـحْسِنُ والمُحابِـى   والفاء قد تَحْسُنُ فى الجوابِ

كقـولك النـازِلُ بى فمنهُــمُ   وكــلُّ آتٍ زائــراً فمُكْـــرَمُ

لأنَّ فى الدائـمِ حيث كانــا   تأويلَ فِعْـلٍ فاعـرِفِ الفُرْقانـا

والرَّفْـعُ فى قولك وانــتِصابُ   أمَّـا حبابٌ فمضَى حبــابُ

أجـازه الكُوفـىُّ عنـد الكَسْـرِ   وليس إلاّ النَّصبُ عند البَصْرِى

وتَحْـذِف الــواوَ فلا تزيـــلُ   حَرْفـاً عن الجَرِّ ولا تحِيـلُ

كقـولك الخالـق ذى الجلالِ   ذى الكِبرياءِ الفَرْدِ فى الكمالِ

وإن أردتَ النَّصبَ فهْو مَذْهَبُ   فقـد يُجَـرُّ مِثلُـه ويُـــنْصَبُ

ومنـــه حقُّ الله قد أتانـــا   أمانــةَ الله لقـــد رآنـــا

لقيتك اليـــومَ جَلالَ اللهْ   ماالمَـــرْؤُ عِزَّ اللهْ بالتَّيَّـــاهِ

فهــذه قد رُويتْ مَنْصُوبَــهْ   ولــيست النَّصْبــةُ بالغَرِيبَــهْ

والجَرُّ فى موضعـه صَحِيـحُ   والضَّمُّ فى حَوْزَتــهِ فَصِيــحُ

وعَمْـــرَكَ اللهَ أتى مَنْصُوبـــا   فليس مَن يرفَعُـه مُصِيبــا

وإن يكن غَسَّانُ من لفظ الغُسَنْ   وهْىَ قُرُون الشَّعْرِ فاصرِفْه إذَنْ
وإن يكن من غُسّ وهْو الضَّعْفُ   فمِثْلُه يُصْرَفُ عنه الصَّرْفُ
الأَدْهَمُ اسمُ القَيْدِ مثْلُ الوَصْفِ   لاصَرْفَ فى نُكْرٍ ولا فِى عُرْفِ
كذا يقولُ سيبويه فيهِ   فى النُّكْرِ والتعريفِ لا يُجْرِيهِ
وبعضُهم يَصْرِفُه مَنْكُورا   لأنه اسْمٌ قد بدا مَشْهُورا
وجَمْعُه أداهِمٌ لا دُهْمُ   فَلْيَدْنُ مِن فَهْمِك هذا العِلْمُ
فسيبويه اختار أن لايَصْرِفا   فى النُّكْرِ والأَخْفَشُ للصَّرْفِ انْكَفا
ووافَقَ الأخفشَ أهْلُ الكُوفَهْ   فعندَهُم أمثالُه مَصْرُوفَهْ
وفَعْلِلٌ ليس صحيحَ المذهبِ   فنَرْجِسٌ عُرِّبَ ليس العَرَبِى
والوَزْنُ مِن فَعْلَلٍ جَحْمَرِشُ   ومِثْلُه فى وَزْنِه قَنْفَرِشُ
وقَلَّ مايأتيك فى الأسماءِ   نُونٌ تُزادُ أوَّلَ البناءِ
إلا الذى روى ابنُ الاعرابىُّ   فهْوَ رِضىً فى عِلْمِه المَرْضِىُّ
يالَ نَخَارِيبَ[1] من الخَرابِ   ثم نَفَاطِيرَ[2] من الشَّبابِ
ونَرْجِسٌ إن يَكُ مِن لفظِ العَرَبْ   فنُونُه فى الزائدات تُحْتَسَبْ
فَنَفعِلُ الأَوْلَى به والأَشْكَلُ   وليس فيما قد بَنَوْه فَعْلِلُ
وإنْ تُكرِّرْ ذِكْرَكَ المَنْسُوبا   إليه فاجْعَلْ ذِكْرَه مَنْصُوبا
إن شئتَ والأَجْوَدُ وَجْهُ الجَرِّ   هذا التَّمِيمِى تَمِيمُ مُرِّ
والخَفْضُ فيه مِثْلُ خَفْضِ البَدَلِ   والرَّفْعُ فى ياء تَمِيمِ الأَوَّلِ

---

(١) أورده صاحب اللسان فى مادتى (خرب – نخرب) ، قال : النخارب : خروق كبيوت الزنابير ، واحدها : نخروب ، والنخاريب أيضا : الثقب التى فيها الزنابير . وقيل : هى الثقب المهيأة من الشمع ، وهى التى تمج النحل العسل فيها ... وجعله ابن جنى ثلاثيا من الخراب .

(٢) النفاطير : البثر ، وهو حَبّ الشباب .

وإنما النِّسْبَــةُ كالإضافَــــهْ   فمالَها عن خَفْضِهـا انحِرافَـهْ
بَنُــو تَميـــمٍ وتَميميُّونَـــا   أليس شيئاً واحـداً يَعْنُونـا
وقد أجــاز رَفْعَــه أقــوامُ   فَصَحِّح التَّمييـزَ إذْ تَعْتــامُ
و للسُّداسِىِّ من الأسماءِ   فأسْقِطِ الزائِــدَ فى البِنــاءِ
كَعَنْكَبُــوتٍ هُوَ عَنْكَبِـــى   مِثْــل الرُّباعيـــه [١] تَغْلِبِـــى
والتَّغْلَبِـــىُّ بانفتــاحِ الــلَّامِ   الأفصَحُ الأكثَـرُ فى الكَـلامِ
والكَسْرُ فيـه ليس بالضَّعيـفِ   وفَتْحُـه للحَـرَكِ الخَفِيـــفِ
وإن نَسَبْتَ اسماً إلى مُضَافِ   فانسُبْ إلى آخـرِ مايُوافِـــى
تقول فى مَنْسُوب عبدِ المُطَّلِبْ   مُطَّلِبىٌّ هكـذا جاء الـنَّسَبْ
ورُبَّمـــا لم يذكــروا أُخْــراهُ   واسْتعملُوا العَبْـدىَّ من أُولاه
وذاك لايَخْلُـو مِنَ الإشكـالِ   لكثْرة العَبيـــدِ فى الرجـــالِ
كعبـد شَمْسٍ وكعَبْـدِ الـدارِ   يكثر أشكـالاً على الأخبـــارِ
كذا امْرُؤُ القَيْسِ هو القَيْسِىُّ   أو مَرَئِـــىٌّ والجميـــعُ سِىٌّ [٢]
وقيـل إن الأصلَ فيها أُمَّهَـهْ   كالأُبَّهـاتِ جَمْعُهـــا لأُبَّهَـــهْ
والوَقْـــفُ فيها أبـــداً بالهاءِ   وقـد أتى عن طَيِّءٍ بالتـــاءِ
واختلفـوا فى مِيـمِ مَنْجنيـــقِ   لم يَجْمَعُوا منه علَى طَرِيـقِ
فعنـــدَ قومٍ أنّهـــا أصلِيَّـــهْ   داخِلَـــةٌ فى أوّلِ البِنْيَّـــــهْ
وفِعْلُـــه مَنْجَـــقَتِ الرِّجـــالُ   والميـــمُ من أُولاه لاتُـــزالُ
وآخـــرون يَزْعُمُـــون أنَّهـــا   مَزِيـدةٌ فى الأصل فاعْرِفَنَّهـــا
وأنـــه مِن جَنَـــق [٣] الأقـــوامُ   فلـــيس للـــميم بِهـــا إلمامُ

---

[١] هكذا فى الأصل .

[٢] سِىّ : أى سواء .

[٣] فى الأصل : « خنق » بالخاء المعجمة .

وابنُ دُرَيْدٍ قد رَوَى عن العربْ يجنق[1] فى أخباره وماكَــذَبْ
ولاتكـادُ الميـمُ تأتى زائـدَهْ واسِطـةً لاسمٍ عليـه وارِدَهْ
إلاّ الـدِّلاصَ[2] قد أَتَى دُلامِصُ وفى مُصاصٍ[3] قولُهُ مُصامِصُ
ونِسْبَـةُ المَوْلَـى فَمَوْلَـوِىٌّ وطـالبُ دُنْيـاهُ دُنْيَـوِىٌّ
ورُبَّمـا قِيـل له دُنْيـاوِى بألِفٍ تَثْبُتُ قبـل الـواوِ
ونِسْبـةٌ ثالثـةٌ دُنْيائِـى بهمـزةٍ سابقـةٍ لليـاءِ
والأصل يَدْىٌ بسكون الـدالِ فيمـا روى القومُ وباستـدلالِ
ومأتَـى فى أصْلِـه مُصغَّـرا فلا يكـن تصغيُـره مُكَـرَّرا
وذاك كاللُّجَيْـنِ والكُمَـيْتِ والطائـرِ المعروفِ بالكُعَيْتِ
ثم الـذى تصغيُـره اللُّذَيَّـا وإن تُؤَنِّثْ فَهِـىَ اللُّتَيَّـا
وسيبويـهِ اختـار فتـح الـلامِ وغَيـرُه مالَ إلى انْضِمـامِ
وصَغَّر الأخفشُ لفـظ اللاّتِـى على اللُّوَيْتا فى المُصَغَّـراتِ
وقد أبَـى تصغيرَهـا الجَرْمِـىُّ كِلاهُمـا مُقَـدَّمٌ مَرْضِـىُّ
والفَعَـلاتُ فاعلَمَنْ جِمـاعُ لفَعْلَـةٍ ليس لهـا امتنـاعُ

---

(١) فى الأصل هنا أيضا : « يخنق » بالخاء المعجمة . ولم أجد هذا الكلام نصًّا فى الجمهرة لابن دريد ٢ / ١١٠ ، والذى قاله ابن دريد هناك عن المنجنيق : « واختلف أهل اللغة فيه ، فقال قوم : الميم زائدة ، وقال سيبويه : بل هى أصلية ، وأخبرنا أبو حاتم عن أبى عبيدة ، وأحسب أن أبا عثمان أيضا أخبرنا به عن التوزى ، عن أبى عبيدة ، قال : سألت اعرابيا عن حروب كانت بينهم ، فقال : كانت بيننا حروب عون ، تفقأ فيها العيون ، مرة نُجْنَق وأخرى نُرْشَق . فقوله : « نجنق » دال على أن الميم زائدة ، ولو كانت أصلية لقال : نمجنق . على أن المنجنيق أعجمى معرب » .

انتهى كلام ابن دريد ، وقد حكاه الجواليقى فى المعرب ص ٣٥٣ مع إضافات أخرى .

والذى يظهر أن قول الناظم : « فى أخباره » ليس متعلقا بالفعل : « يجنق » وإنما هو متعلق بالفعل « روى » ، وعلى هذا فيكون قوله : « يجنق » بالياء التحتية خطأ ، وصوابه : « نجنق » بالنون ، وعلى البناء للمفعول ، كما نقلت لك عن الجمهرة .

(٢) الدلاص ، بكسر الدال ، بوزن كتاب : هو اللّين البَرّاق ، والبريق ، وماء الذهب ، ويقال : دِرعٌ دِلاص : ملساء لينة .

(٣) مصاص كل شىء ، بضم الميم : خالصه .

كالقَطَراتِ فى جَميع القَطْرةِ والتَّمَراتِ جَمْعُنا للتَّمْرةِ
وجائزٌ فى ذلك التَّخْفيفُ[١] والأَوَّل الأفصحُ والمعروفُ
قد جاءنا فى فارسٍ فَوارِسُ ولم يجىء فى جالسٍ جَوالِسُ
وقد أتى فى شِعْرٍ ذِى بيانِ نَواشِىءٌ فى ناشِىءِ الغِلْمانِ
وما عداها فَهْو جَمْعُ فاعِلَهْ كجَمْعِنا رَواحِلاً لراحِلَهْ
وخالِدٌ كفارِسٍ مَجمُوعا هذا الذى قد جاءنا مسموعا
ومِثْلُه فَوادِرٌ فى فادِرِ[٢] فَجُلْ على الأَيْنُقِ غيرَ قادِرِ
وطَلْحةٌ وماجَرَى مَجْراهُ بالْألِفِ والتَّاءِ جَمْعُناهُ
ولاتقل فى جَمْعِه طَلْحُونَا ولاثُمامُونَ ولا حَمْزُونا
إلاّ إذا ماجُعِلتْ أسماءَ كالأَحْمَدِين فاعرِفِ الأسماءَ
والوَزْنُ فى الغُزاةِ والرُّماةِ فى الأصل عند جِلَّةِ الرُّواةِ
فُعَلَةٌ ليس لها نَظِيرُ فى سالِمٍ مِن شأنِه الظُّهورُ
وآخرون فيه قالوا فَعَلَهْ كما تقول فى الصَّحيحِ الحَمَلَهْ
فَخُصّ فى ذلك حرفُ الفاءِ بالضمّ فى ذى الواوِ أوذِى الياءِ
وخالَفَ الفَرّاءُ ماأثْباتُ وحَجُّهُم بقولهم سُراةُ
وعندَه وَزْنُ غُزاةٍ فُعَّلُ كما تقول نازِلٌ ونُزَّلُ
فالهاءُ مِن ساقِطها مُعْتاضَهْ وإنما تُعْرَفُ بالرِّياضَهْ
كالأصلِ فى إقامةٍ إقْوامُ بالاعتياض اطَّرَدَ الكلامُ
وبَعْضُها جاء على التأصيلِ غُزَّى وعُفَّى ليس بالمجهولِ

---

(١) المراد بالتخفيف هنا التسكين ، وهو يقال فى مقابلة التثقيل الذى يراد به تحريك الحرف بأحد الحركات الثلاث .

(٢) يقال : فَدَر الفحل يَفْدِر وفُدُورا ، فهو فادِر : أى فتر عن الضراب . والفادر أيضا : الوَعْل العاقِل فى الجبل ، وهو المسنّ أو الشابّ التامُّ منه .

قام جميعُ النـــاسِ إلاَّ نحنُ إن لم يكن فى الشِّعر فهْو لَحْنُ
وقد أتى حرفان فى ذى الواوِ ماغُيِّرا فيمـــا رواه الـــرَّاوِى
وذلك الـمَصْوُونُ والمَـدْوُوفُ ليس لِذَيْنِ ثالثٌ[1] مَعْــرُوفُ
منهُـنَّ هاتَـــا لُغَـــةٌ طائيَّـــهْ ليست بَعلْيـــاءَ ولا دَنِيَّـــهْ
ثُمَّتَ هاذِى لُغَةٌ فَصِيحَـــهْ وعـن تميمٍ رُوِيَتْ صَحِيحَـهْ
وهـــذه مِن أفْصَحِ اللُّغَـــاتِ تُتْلَى مِن المُنْزَل فى آيـاتِ
وقد يَجُوزُ المَيْلُ فى أولائكـا وذا وهـــذا وكـــذا وذالِكـــا
وذاك فى هاتَيْـــن بالإمالَـــهْ وبعضُهـــم أحالَهـــا إحالَـــهْ
وأسْوَدُ تصغِيـــرُه أُسَيْـــوِدُ وإن تَقُـــلْ أُسَيِّـــدٌ فَجَيِّـــدُ
وإن تُرَخِّمْـــهُ مع الـــتَّصْغِير فَهْوَ سُوَيْدٌ ذو النَّدَى والخِيرِ
وهكـذا أَظْمَـى على أُظَيْـــمِ مُنَوَّنـــاً ومِثْلُـــه أُعَيْـــمِ
ومِثْلُـــه يُصغِّـــرُونَ الأَحْوَى على أُحَيْوٍ وكـــذاك الأَلْوَى
وإن تُرِدْ تصغِيـــرَه إدْغامَـــا ففيه خُلْفٌ فُخـذِ المُعْتَامَـا
فَهْوَ أُحَىٌّ عندَ بعضِ الناسِ مُنَوَّنـــاً ولـــيس بالقِيـــاسِ
وآخَـرُ اخْتـارَ أحـــىَّ فيـــهِ بالنُّـون[2] كالمُظْهَـر فى التَّشْبيـهِ
وعـابَ ماقـد ذهبـــا إليـــهِ عَلَيْهِـــمُ بالنَّحْـــو سِيبوْيـــهِ[3]
واختـــار قولَ يونُسٍ أُحَـــىِّ من غير صَرْفٍ وكـذا أُلَـىُّ

« انتهى مانقلناه من هذه الأُرْجُوزة »

---

(١) فى الأصل : « ثالثة » .

(٢) كذا بالأصل .

(٣) قال رحمه الله فى الكتاب ٤٦٨/٣ ، ٤٦٩ : « وأما ماكانت العين فيه ثالثة مما عينه واو ، فإن واوه تبدل ياء فى التحقير ، وهو الوجه الجيد ، لأن الياء الساكنة تُبْدِل الواو التى تكون بعدها ياءً .... وذلك قولك فى أسود : أسيّد ، وفى أحوى : أحىٌّ .... واعلم أن من العرب من يظهر الواو فى جميع ماذكرنا ، وهو أبعد الوجهين ، يدعها على حالها قبل أن تحقّر » .

وجاء فى ترجمة (حوا) من اللسان : « وتصغير أحوى : أُحَيْو ، فى لغة من قال : أسيود ، واختلفوا فى لغة من أدغم ، فقال عيسى بن عمر : أُحَيِّيٌ ، فصرف ، وقال سيبويه : هذا خطأ ، ولوجاز هذا لصرف أصَمُّ ، لأنه أخفّ من أحوى ، ولقالوا : أصَيْمٌ فصرفوا . وقال أبو عمرو بن العلاء فيه : أحَيْو . قال سيبويه : ولوجاز هذا لقلت فى عطاء : عُطَىٌّ . وقيل : أحىٌّ ، وهو القياس والصواب » .

أبو فهر محمود محمد شاكر والحضارة الإسلامية

الأستاذ أحمد حمدى إمام
الوكيل بالتعليم الثانوى
القاهرة

شغلتنى قضية « الحضارة الإسلامية » ، وماحل بالعالم الإسلامى والمسلمين ،وموقف العالم منهم ومن ماضيهم ، وحاضرهم ومستقبلهم . وموقفهم هم من هذا العالم ، حتى زاد اقتناعى بأن « حَضارتنا الإسلامية هى قمة الحضارات » .

ثم كان تكريم شيخى (أبى فِهرْ) الأستاذ « محمود محمد شاكر » ، فكانت المناسبة خيرا بركة فى بعث هذا الموضوع ، الذى كان في بدايته فيضا من نبعه ، ولاعتبارى شيخى مثلا حيا لهذه الحضارة الخالدة ، أو « مدنية الله » التى تبدأ بالرحمة والحنان والتعاطف ، وتنتهى بالعمل والجد والصبر والتعاون »[1] .

فلما استزدت من علمه وشخصه وتاريخه ، تأكد لدى « حِسُّه الحضارى » وماعاناه شامخا فى تناول قضية « الحضارة الإسلامية » ومايتفرع عنها ، والدفاع عن أُسُسِها ولُبِّها ، عالما ومعلما ، فى عزلته وغرُبته ، وفى حماسته الإسلامية التى قرت فى نفسه منذ نشأته . فرغم هذه العزلة — التى تطول أو تقصر — إلا أنه يهب فى الوقت المناسب ، مختاراً للشخص المناسب ، والموضوع المناسب لتلك الحضارة ، مؤكدا لها ، مدافعا عنها .

فلم يكن تأليفه عن « المتنبى » شاعر العربية والثائر لعروبته — فى رأيى — مصادفة .
ولم تكن صلته « بالرافعى » إلا لجامع ذلك الحس بينهما .
وهذا أيضا ماجعله يتصل بأفاضل العصر يعتبرهم شيوخا وأساتذة .

ولم تكن مقالاته الفكرية والحضارية والسياسية فى « الرسالة » أيام الحرب العالمية الثانية وبعدها — والعالم الإسلامى فى مفترق الطرق بعد نكبة فلسطين-مصادفة .

---

(١) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٧٠١ .

وماكانت محنة سجنه بعد ثورة ١٩٥٢ مصادفة .

وماكان أداؤه لحق القلم والكلمة فى مقالات « الرسالة » – دفاعا عن (شيخ المعرة) والثقافة الإسلامية ، ومحنة سجنه الثانية قبل هزيمة ١٩٦٧ – ماكان هذا مصادفة .

وهو الذى لايمارى ولايجمجم ؛ بل يخوض أخطر الموضوعات ، ويقاتل أخطر الناس ، عارفا بالصراع الدائر بين حضارتنا الإسلامية ، وحضارة الغرب الوثنية .

* * *

ولقد شغلنى أيضا مادار على الأقلام فى القرن الهجرى الأخير من كلمات – وإن كان لها أصول فى لغتنا وثقافتنا – عانى القراء منها ولايزالون . وذلك لاضطراب دلالاتها فى البلد الواحد بين الكُتَّاب ، فضلا عن البلاد الإسلامية كلها ، وأعنى بهذه الكلمات ، مصطلحات : التمدن ، والمدنية ، والحضارة ، والعمران ، والترقى ، والثقافة ، والفكر .

فمن الكتاب من آثر كلمة (التمدن) [١] وجعلها أعم من (الحضارة) مثل « جرجى زيدان » فى بداية كتابه « تاريخ التمدن الإسلامى » . ولا أتعدى المقدمة إلى آرائه ففى هذا نظر .

ومن المؤلفين من استعمل كلمات : – (الحضارة ، والتمدن ، والمدنية ، والعمران) بمعنى واحد ، وكذلك بعض المترجمين . [٢] .

أما كلمة (الثقافة) فقد عرفتها « الموسوعة العربية الميسرة » بأنها : « أسلوب الحياة السائد فى أى مجتمع بشرى ، والاستخدام العلمى لايتضمن التهذيب أو تقدم المعرفة ، ومنذ البدايات الأولى

---

[١] من تعريفات (التمدن) جواب عن سؤال ورد إلى (مجلة الهلال) فى سنتها الثالثة مؤداه : « أن التمدن الإسلامى لم يقم فى صدر الإسلام ؛ بل قام بعده ، أى بعد أن استتب فى الأرض سلطان المسلمين ، وتدونت علوم الدين — وإنما الشريعة الإسلامية هى التى قامت فى صدر الإسلام ، فالتمدن الإسلامى قام عن الشريعة الإسلامية » . عن رسالة فى بيان كيفية انتشار الأديان) رفيق العظم . القاهرة سنة ١٣١٣ هـ .

[٢] فى كتب مثل : ترجمة (خلاصة تاريخ العرب) لسيديو ، الذى ترجم منذ حوالى مائة سنة وأشرف على ترجمته « على مبارك » و (حضارة الإسلام) لجميل نخلة المدور ، و (تاريخ العمران فى المشرق) لجويدى .

للجنس البشرى ، والثقافة أهم مايميز المجتمع الإنسانى عن المجتمعات الحيوانية ، فعادات الجماعة وأفكارها واتجاهاتها تُستمَد من التاريخ ، وتنتقل تراثا اجتماعيا إلى الأجيال المتعاقبة .

واللغة هى العامل الرئيسى لنقل الثقافة ، وإن كانت بعض أنماط السلوك والاتجاهات تكتسب بوسائل أخرى غير اللغة .

ويشير اصطلاح (الثقافة المادية) إلى الجانب الذى تمثله أشياء ، كالآلات والأسلحة والملابس وأشغال الفن .

ودرجة تعقد التنظيم الثقافى تساعد على التمييز بين تحضر المجتمعات » .

ومن هذا التعريف نرى الحضارة تتداخل فى الثقافة وهى نتيجة لها [1] .

ولعل لدى علماء الاجتماع والتاريخ مايزيد معنى (الحضارة والثقافة) إيضاحا وتحديدا ، فالدكتور « حسن سعفان » يفسرهما بقوله :

«فإذا قلنا : شعب متحضر ، فمعنى هذا أنه متقدم فى نظمه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية والدينية ... وتطوَّر هذا المعنى عند العلماء الأوربيين ، فنظروا إلى الحضارة على أنها : مجموعة من الإصلاحات الاجتماعية والأخلاقية والصناعية أو الفنية التى يحققها المجتمع للوصول إلى حالة الرخاء الإنسانى أو السعادة » .

« ولكن الرومانطيقيين الألمان عرفوا الحضارة والثقافة بمعنى واحد تقريبا . فقد عرفوا (الثقافة)بأنها : النموذج المثالى للقيم الروحية والأخلاقية والدينية فى المجتمع . فهى والحالة هذه تتطلب من الدولة أن تحافظ عليها بمالها من سلطان وقوة ... وبذلك ربطوا بين القومية والثقافة .

وكلمة (الثقافة) فى اللاتينية بمعنى : يزرع أو يعظم أو يحترم .

وهى بمعنى : (الرقى العقلى) فى الإنجليزية والفرنسية .

---

(1) لكن يعيب هذا التعريف نفيه للتهذيب والناحية الروحية . وماذا ينتظر من « موسوعة كولومبيا » المعربة غير هذا ؟! وسيأتى فى تعريفات « أبى فِهْر » مايصحح هذا .

ولذلك صعب على علماء الاجتماع ... وخاصة الإنجليز والفرنسيين ـــ التفرقة بين المصطلحين . فمثلا يعرف« تيلور » (الثقافة) بأنها : ذلك الكل المعقد الذى يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات ، وجميع القدرات الأخرى التى يستطيع الإنسان أن يستخدمها بوصفه عضوا فى جماعة » .

ومن هنا يرى « الدكتور سعفان » : أن التفرقة بين (الثقافة) و(الحضارة) صورية ، وأنه لافائدة من الجدل فيهما ، وإن كانت كلمة (ثقافة) قد أصبحت فى الاستخدام العلمى تقابل كلمة (حضارة) لكى تدل الأولى إجمالا على الناحية الروحية ، والثانية على الناحية المادية ، برغم عدم التمايز الدقيق بين الناحيتين الروحية والمادية [١] .

أما الدكتور « حسين مؤنس » فهو يعرف (الحضارة) فى مفهومها العام بأنها : ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته ، بقصد أو بغير قصد ، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية ... والثمرات الحضارية ، تحتاج إلى زمن ، أى أنها جزء من التاريخ .

وبهذا **فثمار الحضارة** عنده هى **الزمن** مضافا إليه **الجهد الإنسانى** .

أما عناصر صنع الحضارة فهى : (١) الزمن أو التاريخ (٢) العقل والتفكير (٣) الإنسان .

كما يعتبر أن طول مدة الطفولة والصبا عند الإنسان له أثره فى تكوينه الذهنى ، فيكتسب خصال أهله ومعارفهم ومهاراتهم على مَهَلٍ مثل : **اللغة والمفاهيم** .

وهو لايثق كثيرا بنظرية **البيئة الجغرافية** وأثرها فى الحضارة .

كما لايثق بنظرية **تفاضل الأجناس** ، ويعتبر الحضارة ظاهرة إنسانية عامة .

كما يعلل **انتكاس الحضارة** بكوارث سياسية قد تؤدى إلى تدهور اقتصادى واجتماعى ، مما يؤدى إلى **التدهور المعنوى** بالضرورة .

ويتحدث عن **الغزو الحضارى** المنظم ،من تحول الانتشار الثقافى إلى عملية فرض فكرى

---

(١) الموجز فى تاريخ الحضارة والثقافة . د حسن شحاته سعفان . القاهرة سنة ١٩٥٩ .

متفرع عن الغزو السياسى ، وملازم له . ومصاحبة الفكر للغزو اللغوى ، ويضرب مثلا لهذا بالهند والاستعمار الإنجليزى .

وينتهى إلى أن **الصراع الحضارى الثقافى** مستمر ، وهو فى عصرنا **صراع اقتصادى صناعى** فى الغالب ، ولأن الاقتصاد والتجارة والصناعة مظاهر حضارية ، فمن ثم فإن صراعها صراع ثقافى فى النهاية »[١].

أما (**فلسفة الحضارة**) فإن « كاسيرر » يلخصها بقوله : « وقد توصف الحضارة الإنسانية من حيث هى كل بأنها عملية تحرر ذاتى متدرج لدى الإنسان ،وتمثل اللغة ، والفن ، والدين ، والعلم ، أوجها متنوعة فى هذه العملية »[٢] .

وهذا القول يحتاج إلى تعديل ليوافق (حضارتنا الإسلامية) فتكون الأوجه هى : اللغة ، والدين ، والعلم ، والفن . لارتباط الدين باللغة ،ولأن العلم ضرورة ، والفن يأتى بعد ذلك .

ثم نأتى إلى « **ابن خلدون** » فيلسوف الحضارة الإسلامية ، و« **مقدمته** » هى خلاصة لها ، وقد كتبها ليعتبر المسلمون فى دينهم ودنياهم – وكان زمنه هو القرن الثامن الهجرى ، بعد أن أحيط بالمسلمين وبلادهم ، وبدأت نُذُر الخطر الداهم – فنظر فى الكتاب والسنة ، ومن هنا كتب تلك المقدمة الخالدة ، وماخلا فصل فيها من اعتبار . ولكن الغرب حولها من فهم حضارى للإسلام إلى نظرية اجتماعية مجردة عامة . وفرح بهذا من فرح ، ولم يتنبه إلى عملية تفريغ المقدمة من لبِّها .

فالعمران – عند ابن خلدون – هو الاجتماع الإنسانى[٣] ويفسر هذا الاجتماع الإنسانى بأن (العمران) : هو التساكن والتنازل فى مصر أوحِلَّة للأنس بالعشير ، واقتضاء الحاجات ، لما فى طباعهم من التعاون على المعاش ...

---

(١) راجع كتاب (الحضارة) سلسلة عالم المعرفة . الكويت ١٩٧٨ . وماأثبته هنا تلخيص بتصرف وإيجاز للفصل الأول .

(٢) (فلسفة الحضارة) أو مقال فى الإنسان . ص ٣٧٨ .

(٣) ونص عبارته « الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم » « وأن الاجتماع للبشر ضرورى وهو معنى العمران » (المقدمة) نشرة الدكتور على عبد الواحد وافى . ح ١ ص ٢٦١ ح ٢ ص ٧١١ .

ومن (العمران) مايكون بدوياً ... ومنه مايكون حضريا ، وهو الذى بالأمصار والقرى والمدن والمدائر للاعتصام بها ،والتحصن بجدرانها .. » [١] .

أما (**المدنية**) عنده فهى مرادفة (للعمران) لقوله : « الإنسان مدنى بالطبع ، أى لابدله من الاجتماع الذى هو (المدنية) فى اصطلاحهم وهو معنى العمران » [٢] .

أما (**الحضارة**) ، فإنها نتيجة للعمران [٣] ، وهى تجىء عن طريق التقليد [٤] ، وأنه على قدر عظم الدولة ، يكون شأنها فى **الحضارة** ، إذ أمور الدولة من توابع الثروة والنعمة ، وهما من توابع الملك » [٥]وذلك أن الدولة والملك صورة الخليقة والعمران » [٦] .

« **والحضارة** : هى أحوال عادية زائدة على الضرورى من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرَّفَه » [٧] و « الناس مالم يستَوْفِ العمران الحضر وتتمدن المدينة ، إنما همهم الضرورى من المعاش » [٧] .

«**والحضارة** : هى التفنن فى الترف واستجادة أحواله ... من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المعانى أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل ... وإذا بلغ التأنق فى هذه الأحوال الغاية تبعه **طاعة الشهوات** ، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لايستقيم حالها معها فى دينها ولادنياها ... وإذا **فسد الإنسان** فى قدرته ، ثم فى أخلاقه ودينه ، فقد **فسدت إنسانيته** ، **وصار مَسْخاً على الحقيقة** » [٨] .

« **والحضارة** : هى سر الله فى حصول العلم والصنائع » [٩] .

وقد رأينا كيف بين « ابن خلدون » ضرورة الدين والأخلاق للحضارة ، وإلا خربت ولذلك

(١،٢) المقدمة . وافى جـ ١ ص ٢٧٠ ، ٢٧٢ ويزيد ابن خلدون المعنى فى جـ ٢ ص ٤٠٨ — ٤١٣ .

(٣) إذ يستعمل كلمة « حضارة العمران » المقدمة جـ ١ ص ١٠٠٨ ، ومعنى « المدنية » ص ١١٢ .

(٤،٥) المقدمة جـ ٢ ص ٤٨٨ ، ٤٩٢ .

(٦) المقدمة جـ ٣ . ص ١٠٠٩ .

(٧) المقدمة جـ ٣ ص ١٠٠٥ ، ١٠٥٨ .

(٨) المقدمة جـ ٣ ص ١٠١٠ — ١٠١٤ . وانظر استمداده لهذا من آيات الكتاب الكريم .

(٩) المقدمة جـ ٤ ص ١٣٦٩ .

تراه يضرب المثل بحضارات الأمم المختلفة من اليهود والروم والقبط ، حتى مَلَك (الإسلام) الناسخ للكل [١] . فالإسلام هو قمة الحضارات .

ثم يقول عن (الحضارة) أيضا :

« والحضارة الكاملة : تفيد عقلا ، لأنها مجتمعة من صنائع ، فى شأن تدبير المنزل ، ومعاشرة أبناء الجنس ، وتحصيل الآداب فى مخالطتهم ، ثم القيام بأمور الدين ، واعتبار آدابها وشرائطها ، وهذه كلها قوانين تنتظم علوما فيحصل منها زيادة عقل ...

و(الكتابة) : من بين الصنائع أكثر إفادة لذلك ... وبيانه : أن فى الكتابة من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية فى الخيال ... إلى المعانى التى فى النفس ... مايحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات ، وهو معنى النظر العقلى الذى يُكسب العلوم المجهولة ... » [٢]

ومن أقسام الصنائع عنده أيضا : معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد ، والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك » [٣] .

فكمال الحضارة عند « ابن خلدون » يقوم بأمور المعاش ، والدين والعمل به ، ثم بالثقافة . فصارت الحضارة عنده نتيجة الثقافة ، وهما قائمان على التعاون والدين .

كما رأينا استعماله لكلمات : العمران ،والمدنية ، والحضارة ، والفعل (تتمدّن) ، وتعريفاته لها . ونشأة الحضارة عن البداوة ، وتطور الحضارة ، وأسباب رقيها وفسادها ، وأسس كمالها من الدين والأخلاق والثقافة .

* * *

وشيخى « أبو فِهْر » الأستاذ « محمود محمد شاكر » باحث فى الحضارة ، ليس بالنظر فقط ؛ بل بالعمل أيضا ، بحسه الحضارى ، ويقظته وبإيمانه وثقته بأمته ، وبثقافته ، وبميراثه الضخم النبيل

(١، ٢) المقدمة جـ٣ ص ١٠٠٧ ، ١٠٠٦ .

(٣) المقدمة جـ٣ ص ١٠٥٨ .

من الأعمال والأخلاق والآداب والسياسات ، وبسلامة نفسه وعقله وقلبه وبفهمه لصراع الحضارات ، والغزو الثقافى للأمة الإسلامية قديما وحديثا ، مما يعمل على بناء (الشخصية الحضارية الإسلامية) . ويؤيد مقالى هذا مقالاته وكتبه ، وأحاديثه مع صحبه وتلاميذه ، وإرشادهم . ومقارنة ماسنراه بما عرفناه من الآراء السابقة .

فمن تعريفاته الدقيقة للحضارة والثقافة مانراه فى مقاله (فى الطريق إلى حضارتنا) [١] ، إذ يقول عن (الحضارة) : « إن الحضارة بناء متكامل لاتستحقه أمة إلا بعد أن تجتاز مراحل كثيرة معقدة التركيب ، حتى تنتهى إلى أن يكون لأهلها سلطان كامل على الفكر وعلى العلم ، وعلى عمارة الأرض ، وعلى أسباب هذه العمارة من صناعة وتجارة ،وعلى أسباب كثيرة من القوة ترغم سائر الأمم على الاعتراف لها بالغلبة والسيادة » .

ثم يقول عن (الثقافة) : « إن ثقافة كل شعب هى تراثه البعيد الجذور فى تاريخه المنحدر مع أجياله ، ينقله خلف عن سلف ، وهذا التراث مكون من أفكار ومبادىء يحملها أفراد الشعب على اختلاف طبقاتهم وطبائعهم فى زمن مَّامن حياتهم ، ومن تطبيق هذه الأفكار والمبادىء حتى تصبح أسلوبا لحياة المجتمع المكون من هؤلاء الأفراد » .

كما رأى «أبو فِهْر » من قبل أن « الحضارة ليست مظهرا ماديا فقال : « والحضارة ليست هى العَرَض الظاهر من قوتها وبنيانها ، وكل مايقوم به نعت الحضارة ، بل الحضارة هى السر الذى يعمل فى إيجاد ذلك واستنباته ،وإخراجه على الأرض واستثماره . فكل حضارة لابدلها من روح . وعلى مافى هذه الروح من النظام والتدبير والنبل والسمو تنشأ الحضارة منظمة مدبرة سامية نبيلة . ونحن لانشك فى أن الروح التى ورثها الشرق فى نواحيها ، والتى طهرها الإسلام من نواحيها وأتمها ،وأحسن سياستها ،ونفى عنها خَبَثَها ، هى التى تستطيع أن توجد على هذه الأرض حضارة تملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً » [٢] .

---

(١) مجلة الثقافة . يوليو ١٩٧٤ .

(٢) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ١١٢٣ ومابعدها . مقال (هذه هى الساعة) كما يقول : « إن الحضارات لم تتباين إلا من جراء الآداب والأخلاق والسنن » مجلة (المسلمون) العدد الثانى ص ٣٨ .

أما (أساس الحضارة) عنده فهو (الثقافة) ومعها (العلم) وهو يفصل بين العلم والثقافة مع التداخل بينهما ، لأن العلم تراث إنسانى مشترك .. دائم النمو والتغير »[١] .

ثم يبين لنا (لب الحضارة) وهو (التذوق) فيقول : « لأن كل حضارة بالغة تفقد دقة التذوق ، تفقد معها أسباب بقائها ،والتذوق ليس قواما للآداب والفنون وحدها ؛ بل هو أيضا قوام لكل علم وصناعة على اختلاف بابات ذلك كله ، وتباين أنواعه وضروبه ، وكل حضارة نامية تريد أن تفرض وجودها ، وتبلغ تمام تكوينها ،إذا لم تستقل بتذوق حساس حاد نافذ — تختص به وتنفرد — لم يكن لإرادتها فى فرض وجودها معنى يعقل ؛ بل تكاد هذه الإرادة أن تكون ضربا من التوهم والأحلام لا خير فيه »[٢] .

ثم يضيف : « فحسن التذوق ، يعنى سلامة العقل والنفس والقلب من الآفات . فهو لب الحضارة وقوامها ،لأنه أيضا قوام **الإنسان العاقل** المدرك الذى تقوم به الحضارة »[٢] .

وينعى « أبو فِهْر » على من يتخذ العقل منسوبا إلى شعب أو جنس أساسا وحيدا للحضارة ؛ بل يرى أن هناك عوامل أخرى فيقول : « وليس قيام المدنيات بأجزائها على العقل حتى يمكن أن يقال إن العقل المصرى هو استطاع أن يبقى خالدا ، والمدنيات من حوله تفنى وتبيد . حقا إن مصر — وغير مصر — من الأمم التى كانت منزلا لمدنيات كثيرة متباينة ، قد احتفظت هذه المدنيات بأشياء امتازت بها ، ولكن هذه الأشياء المميزة لم يكن مَرَدُّ أكثرها إلى العقل ؛ بل كان مردُّها إلى **الطبائع** التى أنشأتها إرادة الإقليم المسيطرة على الطبائع الإنسانية ،وإلى **العادات** المتوارثة التى لم تقاومها هذه المدنيات مقاومة الحرب والإبادة ... »[٣] .

وعلى ذكر مصر والروح والعقل يوضح لنا « أبو فِهْر » موقفه من الحضارات المختلفة قديمها وحديثها[٤] ، ويبدد تلك النغمة السائدة عن **أثر اليونان** وغيرهم فى الحضارات بعامة ، والإسلامية

---

(١) راجع تفصيل ذلك فى عدد الثقافة السابق ص٧ .

(٢) أباطيل وأسمار ط ٢ ص ١٣٤ وراجع الكلام عن (المنهج) فيما سيأتى .

(٣) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ١٨٢ .

(٤) ولمعرفة رفضه للعبودية الثقافية راجع (أباطيل وأسمار) ص ٩٦ ، ٩٧ .

بخاصة ، ويحارب نظرية تفاضل الأجناس ، والتعصب القومى ، فيبدو لنا فكره الحضارى المتوقد ، وذلك حين ينتقد « الدكتور طه حسين » فى حديث ألقاه ، جعل فيه مرد كل شيء إلى **اليونان** . وفيه قدم الدكتور للشباب ثلاثة عناصر **للثقافة المصرية** هى : العنصر الفرعونى ، والعنصر الإسلامى ، والعنصر الأوربى الجديد . فيرد عليه قائلا :

« واليونان من الأمم القديمة ذات الحضارات القديمة ، وإنما نفعها وجعلها مَثابةً لكل باحث يريد أن يردَّ إليها مذهبا من المذاهب ، بقاءُ كثير من آثارها ، ثم قيام أوربا الحديثة بإحياء ماطَمَّ عليه الزمنُ من مدنيتها ، وأخفى أمر الحضارات الأخرى ضياع أكثر آثارها ، أو بقاؤها فى قبر من الإهمال والنسيان ،وهمود النشاط فى البلاد الشرقية التى هى أحق بإحياء آثارها .

ثم يحصر المؤثرات فى الآثار الفنية العالمية من مختلف الأجناس قديما وحديثا فى عنصرين هما : (١) الحياة الاجتماعية . (٢) الطبيعة الجغرافية .

ويفسر نظرته قائلا : « فالفن ولاشك ـــ نتيجة من نتائج الاجتماع الإنسانى والطبيعة التى تحتضنه ... فأعظم الآثار الفنية التى يعدها الجيل الأوربى مثلا فى طليعة العبقرية ، هى الآثار العظيمة الخالدة التى نشأت وترعرعت وامتدت تحت ظلال الكنيسة والعقائد المسيحية ...

وهذه الآثار كما يشاهدها المشاهدون تختلف باختلاف **الطبيعة الجغرافية** التى هى سببٌ ثانٍ فى إنتاج الفنان ... ونحن لانشك فى أن أعظم الفنون والآثار عامة قد كان نتيجة لازمة **للعقيدة الدينية** – وثنية كانت أم إلهية – **وللطبيعة الجغرافية** . التى تمُدُّ عليها من ظلالها ، وأن الدين والعقيدة هما عماد الاجتماع وأصله ، وأعظم مؤثر فى توجيه أغراضه وحياطتها وتدبيرها وتوليدها . فهما إذن أصل قائم فى **الحضارة** التى تدين بهما مهما تكررت بعد ذلك ، وخرجت عليهما فأهملتهما » .

ثم يصل إلى شرح خصائص **الفن الفرعونى** فيبين – بناء على تفسيره السابق – أنه : « ليس إلا نتاجا مركبا من الوثنية المصرية الفرعونية ، والطبيعة المصرية الرائعة القوية ، وأثرها فى هذه الأبنية الضخمة بتماثيلها .

وعلى ذلك فيجب أن نقرر أن الفن المصرى الفرعونى ـــ على دقته وروعته وجبروته – إنْ هو إلا فن وثنى جاهلى قائم على التهاويل والأساطير والخرافات التى تمحق العقل الإنسانى ، فهو إذن

لايمكن أن يكون مرة أخرى فى أرض تدين بدين غير الوثنية الفرعونية الطاعنة ، سواء أكان هذا الدين يهوديا أم نصرانيا أم إسلاميا أم غير ذلك من أشباه الأديان .

ثم يختم نقده بقوله : « وإذن فدعوة « الدكتور طه » إلى **الاستمداد** من الفن الفرعونى ... ثم دعوته إلى جعل اجتماعنا اجتماعا إسلاميا ، ثم استمدادنا أيضا من الفن الإسلامى **تناقض** عجيب فى أصل الرأى ، لايمكن أن يكون ولا أن يعمل به إلا إذا شئنا أن نوجد لمصر **حضارة مقلدة** ضعيفة ملفقة ، من أشياء ليست نتيجة ولا شبه نتيجة للاجتماع المصرى الإسلامى الحديث الذى ندعو إليه ، ويدعو إليه « الدكتور طه حسين » »[1].

ثم يعو فى مقالٍ ثانٍ فيناقش العنصر الثانى قائلا : « وأما **العنصر الإسلامى** من الدين والأدب والفن . فقد أجاد « الدكتور طه » فى الدعوة إلى العناية به ، لأنه أصل المدنية ، ومن جهل فى بلاد مصر – أو بلاد العربية على اختلافها – تاريخ الإسلام فقد حَطَّ فى مَهْوًى ينقطع به حبله الذى يصله إلى قومه ، وإلى حضارته ، وإلى مستقبل هذه الحضارة التى سوف تنبعث بنورها مرة ثانية فى جنبات الشرق فيما أرى ، ولكن « الدكتور طه » بعد أن تكلم عن الاجتماع العربى أو الإسلامى الذى عاشت عليه الأمة المصرية هذه الأجيال ولم تجدبه بأسا – كما يقول – عاد فاستدرك عليه بقوله « بشرط أن يتابع تطور المدنية الحديثة » فأنا والدكتور وكل عربى قد دَرِبَ بالحضارة وجربها يعرف أن البناء الاجتماعى هو أصل المدنية ، وأن الاجتماع إذا صلح استطاعت كل القوى أن تعمل فى بناء الحضارة بعقائدها وآرائها وإيمانها وفلسفتها ، فإذا أردنا أن نجعل **النظام الاجتماعى** فى العمل والتشريع والسياسة هو النظام ، فمن الخطأ الذاهب فى الفساد أن نخضعه لتطور مدنية أخرى ، قد بُنى اجتماعُها على المسيحية فى التشريع والسياسة والأخلاق . فمصر والشرق الإسلامى إذا أراد أن

---

(١) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٢٥٩ – ٢٦٠ .

وعن (التقليد) يهيب بالأحرار وهم قلة مشردة ضائعة أن يبسطوا سلطانهم ،وأن يردوا إلى الأحياء بعض القلق الروحى العنيف ، الذى يدفع الحى إلى الاستقلال بنفسه . والاعتداد بشخصيته ، والحرص على تجديد المواريث التى تلقاها من تاريخه ويغامر فى الحضارة الحديثة بروح المجدد لابضعف المقلد ، عندئذ ينتزع من الحضارة الأسباب التى تنشأ بقوتها الحضارات . (الرسالة السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ١٤٣ ، ١٤٤)

ينهض ، فلا بدله – كما قال الدكتور طه – أن يستمد نهضته من أصول الاجتماع الذى يربطه به التاريخ والدم والوطن واللسان والدين والوراثة – وإذا ساير فإنما يساير فى **فكرة مطلقة** وهى النهضة والحضارة **والمدنية الإنسانية** على الطريق الذى يوافق هذا الاجتماع .

ثم يُذَكِّر « الدكتور طه » بخطبة الملك جورج الإنجليزى فى عيد ميلاد المسيح عليه السلام ، ذاكرا **الاتحاد الفرنسى الإنجليزى** – ضد النازية فى الحرب العالمية الثانية – بأنه (**قضية المدنية المسيحية**) .

ثم يقول : « ونحن ننظر إلى المدنية الأوربية هذا النظر ،وكلام « الملك جورج هو من أدق التصوير لحقيقة الحضارة الأوربية فى نظر كل باحث : نصرانى أو يهودى ،أو مسلم . فإذا أردنا أن نتابع تطور هذا الضرب من المدنية بتبديل اجتماعنا – الذى دعا إليه الدكتور – فى حديثه – ليطابقه ، فكأنما ندعو إلى تنصير الإسلام ومأأظن « الدكتور طه » يرضى أن نصير هذا المصير !

ويَعْجَبُ بعد ذلك من ذكر الدكتور للعنصر الثالث وهو (**الحضارة الحديثة الأوربية**) فلا يدعو إلى الأخذ بشىء مما فيها دعوة صريحة إلا فى الذى يتصل بالخُلُق ...

فيقول له : « وإن أردنا أن نأخذ – أى أن نقلد – فلنأخذ من تاريخنا من ديننا من أخلاق رجالنا . »[1] .

وقد سُقْتُ كثيرا من هذا النقاش الذى تم فى مقالين متتاليين ، لخطر الموضوع ولمركز المتحدث الفكرى – الدكتور طه حسين – وأثره فى كثير من شباب العرب الحائرين ، ولخطر الفترة التى قيل فيها ، ولما أثاره من إحَنٍ لدى البعض ، ولأن كثيرا من الناس مازال يترنم بهذه الآراء حتى يومنا

---

[1] الرسالة السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٢٢٢ــ ٢٢٤ .

وهو يفسر هذا بما خلاصته : « لأن روح الشعب المصرى وحضارته ليست إلا خلاصة هائلة ومصفاة من أرواح الشعوب الإسلامية كلها وثقافاتها وحضاراتها . (الرسالة ، السنة الثامنة ص ٧٤١)

وكذلك ينقض رأى « توينبى » فى لزوم الحضارة الغربية للإحياء بقوله « فإن العقل الذى لايتصور أن الحياة البشرية قادرة على صنع الحضارات بلا استناد إلى طريقة العيش الغربية» . و« اعتناق مبادىء الحضارة الغربية » عقل قد أسقط من حسابه أن الحضارات قامت وبادت من قبل أن تكون الحضارة الغربية ، وأصولها جميعا على ظهر الأرض ، فإن هذه الحضارة إذا بادت واستؤصلت ، فالإنسان أيا كان بعد ذلك قادر على أن يبنى حضارة جديدة تناقض هذه الحضارة الغربية ... ولكن آفة العقل الأوربى أنه لايرى الدنيا إلا فى نفسه . (أباطيل وأسمار ص ٢٢٩)

هذا جهلا وانبهارا ، أو قصدا وإضرارا بنا وبحضارتنا ، ولدقة تناول « أبي فِهْر » للموضوع ،ورفضه للتعميم الذى يسوق إلى الخلط والفساد ، ولشمول كلامه على أسس آرائه فى الحضارات المختلفة والحضارة الإسلامية ، ومنه يبين ثباته على آرائه التى تؤكد أصالتها فى سائر حياته وكتبه .

وقد فَزِعَ « سلامة موسى » لآراء « أبي فِهرْ » السابقة ، فزاغ عن اللُّب إلى القشور ، وعرض بالتقليد والرجعية – كما هى عادته – وأخذ يتعبد **بالفرعونية** وبالقرن العشرين . فرد عليه « أبو فِهْر » قوله فى مقال طويل وأعاد فيه آراءه فى الفن الفرعونى وغيره ، وبين له **عامل الزمن** فى الحضارة ، وأُسُسَ الحضارة وماتأخذه من الماضى والحاضر . وصلة الحرية بالحضارة .

فقال له عن **الزمن** : « الزمن لايكون هو العلة فى إنشاء الحضارة ، وإنما تستجد الحضارة **بالروح الإنسانية** ،وبالإنسانية الروحية ، وإنما الزمن وحدوده تَبَعٌ للإنسان الحيِّ ، ولايكون الإنسان تَبَعاً للزمن إلا حين تفقد الروح إنسانيتها العالية ، وتفقد الإنسانية روحانيتها السامية ... وترتد الحكمة والحضارة والتهذيب وجميع الفضائل إلى منزلة الغرائز الدنيا التى تُصَرِّف العجماوات من الأحياء » .

«وأنا مع الأسف لاأعتقد فى هذا القرن العشرين اعتقادا قلبيا مُطمئِنًا بالإيمان ، لا لأنى أريد أن أرتد إلى الماضى لأعيش فى ظلماته وكهوفه وتهاويل خرافاته ؛ بل لأنى أرى أن حضارة الإنسانية يجب أن **تتجدد** ، بمادتها النبيلة السامية التى كل أجزائها فضائل ... يجب فى هذا الزمن أن نتحرر من أباطيل القرن العشرين وأباطيل القديم معا ... يجب أن نأخذ الحاضر والماضى بالعقل والعلم والفضيلة ...

أما (**العلم**) فإنه لاينظر إليه منفصلا عن الفضيلة فيقول له : « إن العلم الحاضر قد استطاع أن ينفذ إلى أسرار الكون بأسباب كأسباب المعجزات ،ومع ذلك فقد كان هذا العلم نفسه هو ماتخذوه تدليسا فى تمجيد حضارة القرن العشرين ،ليفتنوا الناس بها عن حقيقة الإنسانية المتجردة من أغلال الحيوانية النازلة المُسْتَفِلَة » .

أما (**الحرية والحب**) وصلتهما بالحضارة فيقول عنهما : « لن نبلغ شيئاً حتى تكون (الحرية والحب) نَقِيَّيْنِ طاهريْن مُبَرَّأَيْن كاملين متواضعين ، **فهما** القوة التى تسير بهما الحضارة إلى مجدها وروائعها » [١]

ثم يفسر لنا نتيجة خلو (الحضارة الأوربية) من الروح بأنه : « العلة فى امتياز هذه المدنية بالسرعة والنشاط والتوقد ... ثم امتيازها بنظام **الطبقات** الذى تجهدَ جَهدَها أن تستره بتلك الزينة الفنية العلمية الظاهرة ... وأن اشتراك **المرأة** اشتراكا عمليا فى الحياة الأدبية العامة جاء ليقذف الروح بعيدا فى عزلتها ،ويُدنى غريزةً تشتاق إلى عزيزة تشوق وحدها دون سلطان العقل والروح » [٢]

أما فكرة (**العدل والمساواة**) ونظرة الحضارة الأوربية الحديثة لهما ، ونظرة الإسلام فيقول عنها : « والعمل الإنسانى المُسْتَمِدُّ روحَه من الجزاء الإلٰهى فى الإسلام هو العدل والمساواة . وقد جعلت الحضارة الأوربية معنى (العدل والمساواة) صدقة يتصدق بها أغنياءُ قومٍ على فقرائِهم ... على معنى التخفف من تعب الغنى وتعب القوة ... لاعلى أنه هَدْىٌ نورَانِىٌّ جعل **النظام الاجتماعى** سُمُواً بالإنسان كله على مراتبه كلها ، وتطهيراً كما قال الرسول ﷺ : « لا قُدِّسَتْ – أى طُهِّرَتْ – أُمَّةٌ لايُؤْخَذُ لضعيفِها من قَوِيِّها » [٣] .

أما **تدهور** (الحضارة الإسلامية) فيبين « أبوفِهْر » له أسباباً **دقيقة** – فى أحدث ماكتب – خلاصتها الآتى :

---

(١) الرسالة السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٦٦١ – ٦٦٤ .

كما يطالب كل عربى بإن لايثق بأهل هذه الحضارة ، لأنها تخلط لنا العلمَ والفلسفة بالكذب والوحشية ، حتى فى الأعمال التى يصفونها بأنها علمية ، ويحيل القارىء إلى مقال (بين السياسة والعلم) للدكتور سليمان حزين ، يؤيد وجهة نظره . (الرسالة . السنة الخامسة عشرة . العدد ٧٢٠) وراجع نظرته إلى أن العلم إنسانى فى مقال (الثقافة يوليو سنة ١٩٧٤) . وعن تفسير وتاريخ لفظ (الرجعية) والتورية به عن الإسلام ، راجع (أباطيل وأسمار ص ٥٠٧ ، ٥٠٨) .

(٢) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ١٢٥٢ .

(٣) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ١٠٨٤ – ١٠٨٦ بإيجاز ، وراجع (فضل العطاء على العسر) لأبى هلال العسكرى ، الذى أصدره « أبو فهر » ١٣٥٣ هـ (١٩٣٣ م) – وقد جاوز العشرين – وقدم له بكلمة فى الجود يطلب تصحيح مقاييس الفقر لمقاومة فتنة الاشتراكية والشيوعية بالرجوع إلى الأخلاق والأخوة والسماحة الأولى .

(١) أثر توالى **النكبات** فى أربعة قرون فى القضاء على جمهرة العلماء الكبار والأستاذة العظام فى كل فن وصناعة .

(٢) **انقطاع الصلة** بين **العقول** التى تسجل الثقافة وتنميها وتفسرها ، وبين العقول **والأيدى** التى تقيم صروح الحضارة (بين النظرية والتطبيق ، أو الفكر والعمل) فكاد يذهب عصر الإبداع .

(٣) **عزلة** البقية الباقية من العلماء وتلامذتهم ، فاقتصروا على التراث المُسَجَّل .

(٤) عزلة الأساتذة"العمليون"الكبار فورَّثوا **أسرار** صناعاتهم وفنونهم بلا كتاب مكتوب .

(٥)**تعطل الاستفادة** من التراث المسجَّل ،أو إمداده بشيءٍ جديد يحرك إلى البحث والتنقيب والتسجيل .

(٦) **الاستبهام** والحاجة إلى التفسير بعد تفانى الأجيال والسرية .

(٧) تساقط أسرار الفنون والصناعات .

كما يبين أن هذه الأسباب بجانب **ضعف اللغة** ، كانت كافية للقضاء التام على الأمة الإسلامية لولادَوِىٌّ (القرآن وكلمة التوحيد) .

وهذا الكلام على إيجازه كافٍ فى البيان . وقد وعد الإستاذ بالإتمام .

ومن هذه الأسباب أيضا **إهمال التذوق** لأنه « حين بدأ تشتته وتبعثره بدأ معهما الإدبار » [٢] وهذا التذوق قائم على اللغة وإحيائها .

* * *

وموقف « أبى فِهْر » من هذه الحضارة الأوربية موقفٌ واعٍ ، لأنه يعرف حقيقتها وعداوتها الظاهرة والخفية . وهو « عدو للثقافة الغربية لأنها نابتة فى بيئة وثنية مسيحية » [٣] .

---

(١) راجع مجلة الهلال . عدد يونية ١٩٨٢ ص ٥٤ . مقال « الفقيه الجليل ورموز التكنولوجيا » .

(٢) راجع ماسيأتى عن التذوق فى « المنهج » و « قضية الشعر » .

(٣) أباطيل وأسمار ص ٤٩٨ . وانظر أدلة ذلك فيما سبق وفيما سيلى إن شاء الله .

وهو يصفها بأنها بربرية ، لأن تلك الدول التى صارت دولا فى تاريخ هذه **الحضارة البربرية** وبمعونتها تريدنا على أشياء ، لابد لكل عربى أن يراها بعين لاتغفل ... » ثم يضرب أمثلة بفعل أمريكا وبريطانيا وروسيا وفرنسا وبموقف الجميع من فلسطين وتونس والجزائر ومراكش [١] .

وقد رأى من واجبه الكشف عن حقيقة هذا العدو ، وعن حقيقة الصراع ومعاناته ، فقال عنه : « ولم يزل يدور على أرضنا وفى عقولنا ، وفى ضمير أنفسنا ، وأشرت فى مواضع كثيرة إلى أن هذا الصراع **صراع بين حضارتين** مختلفتين فى جذورهما أشد اختلاف » [٢] .

أما **مراحل هذا الصراع** . فقد بيَّن أنه « بدأ جَسًّا ثم دَسًّا بأسباب (التجارة) ثم (بالجيوش) واستفحلت (التجارة) وجاء معها أو سبقتها طوائف (المبشرين) » [٣] .

وأما **ميادينه** :فهى « الثقافة والأدب والفكر » [٣] .

وأما **توقيته** : فيكون « إما قبيل حركات النهضة والإحياء ، وإما معها ، وإما فى أعقابها » [٣].

وأما **حقيقته** : فهى « **معارك سياسية** تتخذ الأدب والثقافة والفكر سلاحا ناسفاً لقوى متجمعة ، أو لقوى هى فى طريقها إلى التجمع » [٣] .

وأما **هدفه** : فهو الحيْلولة بيننا وبين أن تتجدد (الثقافة العربية الإسلامية) ... حتى نصبح بها قادرين على أن نسير فى الطريق الصحيح [٤] .

أما **مُسَمَّيَاتُ** هذا الصراع : فهى « (الاستعمار أو التبشير أو الاستشراق) فهى أسماء متباينة لحقيقة واحدة ، ومنبع واحد تدفق منه على عالمنا العربى والإسلامى قضايا خطيرة» [٥].

وقد بين « أبو فِهْر » خُبْثَ هذا الصراع فى التورية عن (الإسلام) بلفظ (الرجعية) بعد استبداله (بالسلفية) بقوله : « ... فصار كل من أنكر شيئا على هذه الحضارة الأوربية المسيحية

---

[١] الرسالة . السنة الخامسة عشرة سنة ١٩٤٨ . العدد ٧٢٠ مقال (نحن العرب) . وكان الأستاذ فى ذلك الوقت يكتب مقالات فى السياسة العربية وقضية فلسطين ، قاربت الأربعين ومنها هذا المقال . ومقال آخر حزين بعنوان (لبيك يافلسطين !) .

[٢،٣] أباطيل وأسمار ص ١١ ــ ١٣ وانظر أيضا ص ١٨٢ ومابعدها .

[٤] مقال الثقافة السابق ص ٧ .

[٥] أباطيل وأسمار ص ٢٦٩ .

الوثنية ، المقترنة بالغزو العسكرى ، والغزو السياسى لبلادنا . من أخلاق أو فكر ، أو عادة أو طريقة للحياة ، صار يُنْبَزُ بأنه (رجعى) ثم استخدمت الشيوعية اللفظ مشاركة أعوان الاستعمار والغرب » [(١)] .

ومن هنا فضح خطة الحضارة الأوربية ، وبين أنها حرب صليبية جديدة ، وأن « خطتها هو دك الحياة الإسلامية كلها : تدك بناء هذه الحياة ، وتدك علمها ، وتدك آدابها ، وتدك أخلاقها ، وتدك تاريخها ، وتدك لغتها ، وتدك ماضيها . وفى خلال ذلك ينشأ بناء جديد لهذه الحياة بعلم غير العلم الأول ، وأدب غير الأدب ، وأخلاق غير الأخلاق ، وتاريخ غير التاريخ ، ولغة غير اللغة ، وماض غير الماضى ، ويأتى يوم فإذا الهزيمة واقعة كما وقعت فى الميادين ، ويصبح العالم الإسلامى وليس معه من الحياة التى كان بها عَالَماً صحيحا إلا بقايا لاتغنى عنه » [(٢)] .

أما كيف تم الغزو الأوربى المسيحى للعالم الإسلامى ، وكيف ظهرت حضارة أوربا ونهضت ، فيبين «أبو فِهْر » أنه « فى عصر النهضة الأوربية كان هناك عالمان كبيران : (العالم الأوربى المسيحى) و (العالم العربى الإسلامى) . كان الأول قد سَاوَرَ أوّل الشباب حين انطوى دهرا على نفسه يدرس ماحمل إليه الحاملون من تراث العرب والمسلمين فى العلم والأدب ، وذلك بعد ارتداده إلى دياره منذ آخر حرب صليبية [(٣)] .. فى هذه الفترة كان الأول متحفزا لايهدأ ، وكان الآخر مستنيما لايبالى ... ولكن كانت تجارب الحروب الصليبية القديمة وحروب آل عثمان من الترك قد دلَّت دلالة قاطعة على أن مواجهة العالم الإسلامى بالانقضاض المسلح لاتجدى إلا انبعاث قوة متماسكة ...وكان من حسن التدبير واتقاء العواقب أن تدور هذه القوة الجديدة الأوربية من حول العالم الإسلامى » [(٤)] .

« وأشد بطلانا أن يتصور امرؤ أن (التبشير) بمعزِلٍ عن الغزو الحربى ، والغزو الاقتصادى

---

(١) أباطيل وأسمار ص ٥٠٧ ، ٥٠٨ وراجع كتاب (التبشير والاستعمار) للدكتورين عمر فروخ ومصطفى الخالدى . لترى الصلة بينهما ،وكذلك (الشيوعية والإنسانية) و(الاشيوعية ولا استعمار) لأستاذنا العقاد رحمه الله .

(٢) الرسالة . السنة الحادية والعشرون ص ٨٩ . مقال (أبصر طريقك) ، ولاحظ تكرار الفعل (تدك) لترى خبرة « أبى فهر » بالعمل المنظم والمنتشر والمستمر .

(٣) شرع « أبو فهر » يجلى هذه المسألة فى مقالات بمجلة الهلال (١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م) بعنوان (الشيخ الجليل ورموز التكنولوجيا) ونرجو الله أن يكملها .

(٤) أباطيل وأسمار ص ١٨٢ — ١٨٣ .

والغزو الفكرى والسياسى ... وأشد بطلانا أن يخطر ببال أحد أن (التبشير) قد غاب عن كثير من الدعوات التى قام أصحابها ينادون بضروب الإصلاح فى بلاد العرب وبلاد الإسلام ، وفى غيرهما من البلاد ... ليحول معنى (الإصلاح) إلى معنى من التدمير والهدم والتحطيم .» [١] .

أما المسارب الخفية لهذا فهو . . : أن يكون عمل التبشير فى ميدان غير ميدان الدعوة الصريحة إلى المسيحية ، فكان إجماعا منهم : أن إرساليات التبشير تعجز أن تزحزح العقيدة الإسلامية من نفوس معتقديها ... ولكنها تستطيع أن تقضى لُبَانَتها من هدم الفكرة الدينية الإسلامية ببث الأفكار التى تتسرب مع اللغات الأوربية وتمهيد السبيل لتقدمٍ إسلامىٍّ مادىٍّ ، وهو الذى عبر عنه « توينبى » (بطريقة العيش الغربية) ...

فكانت الوسيلة الأولى لبلوغ ذلك (التعليم والصحافة) وبالاستيلاء على هذين الحصنين يتم للمبشرين مايريدون من هزيمة العالم الإسلامى فى (معركة الثقافة) بلا ضجيج يزعج » [٢].

وعن أثر مدارس التبشير فى إضعاف الشعب وثقافته كتب أن غرضها هو : « إيجاد ضروب من الثقافة الأدبية والخلقية والعقلية يناقض ضروبا أخرى من الثقافات المختلفة فى مدارس الأجانب والمدارس الوطنية ، وبذلك تتعدد المناهج الفكرية فى حياة الشعب ... ولن يصلح أمر هذا الشعب حتى يناهض ذلك كله بانصرافه إلى مدارسه ابتغاء توحيد ثقافته على أصل واحد ، والأصل الضعيف الموحَّد فى ثقافة الشعب خير وأنفع من الأصول المتعددة القوية » [٣].

* * *

ثم يبين « أبو فِهْر » أثر « الاستشراق » فى هذا الصراع بقوله : « فكان من أول هم « الاستشراق » أن يبحث لأوربا الناهضة عن سلاح غير أسلحة القتال لتخوض المعركة مع هذا الكتاب (القرآن الكريم) الذى سيطر على الأمم المختلفة الأجناس والألوان والألسنة ،وجعلها أمة واحدة ، تعد العربية لسانها ، وتعد تاريخ العرب تاريخها ، وبدأ الغزو المسلح ، وسار « الاستشراق »

---

(١) أباطيل وأسمار ص ١٨٣ ومابعدها باختصار . وراجع أيضا ص ٢٢٦ .

(٢) أباطيل وأسمار . ص ٢٥٣ .

(٣) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٩٢١ .

تحت رايته ، وزادت الخبرة بهذه الأمم ، وأعدت لها سياسة لتحويل لغتها ، أو بالسيطرة على التعليم ، والدعوة إلى العامية » [١] .

وتحوى مكتبة « أبى فِهْر » كثيرا من الكتب العربية التى نشرها « المستشرقون » ، أو ما ألفوه ، وقد التقى بكثير منهم فى الجامعة وفى غيرها ، وقرأ لهم وعنهم ، وخبر خبايا آرائهم ، ومع ذلك يقول كلمة العالم الأمين الناقد المعتدل [٢] . ويظهر هذا جَلِيًّا فى انتقاده مقدمة « عبد الرحمن بدوى » لكتاب (التراث الإسلامى فى الحضارة الإسلامية) الذى ترجمه لبعض المستشرقين ، وتأثرهم فى التهجم على التراث العربى ، فأوضح رأيه فى مقال طويل ، أجتزىء منه آسفا ، لأنه من أدق وأشمل ماقرأت ، ولأنه أُسُّ آرائه حتى الآن ، فهو يقول :

« فلما توغلت فى الكتاب رأيت آراء المستشرقين الذين ترجم لهم كلامهم – هى التى وضعت فى يديه هذه الفأس ليعمل بها ، ونحن لانرى أن مثل ذلك مما يضر بالتراث الإسلامى بشىء ، ولكنا نرى أنه يضر بأصحابه والعاملين عليه أَوَّلُ [٣] ... ونحن حين قرأنا بعض آرائهم التى ترجمها الأستاذ بدوى ... وجدناها عملا صالح المذهب من ناحية مَدْرَجِه ، وأما من ناحية التحقيق العلمى ، والغاية التى يرمى إليها ، فهو عمل غير صالح ....

«وينقسم أمر المستشرقين كما نرى إلى عملين :

أحدهما : عملهم فى الكتب التى نشروها .

والآخر :ماكتبوه من دراساتهم فى الآثار العربية ، وماأرخوه من تاريخ الإسلام ،وتاريخ آرائه ، ومذاهبه العلمية والفلسفية .

فأمَّا نشر الكتب العربية فيذكر لنا : « أمانتهم فى إبقاء المحرف على تحريفه ،والخطأ على صورته ... إلى غير ذلك من الدقة والأمانة فى إعطاء القارىء صورة كاملة فى نسخة واحدة من

---

(١) أباطيل وأسمار ص ١٥٨ ومابعدها .

(٢) انظر مقدمة (المتنبى) ط ٢ ص ١٦ ومابعدها بشأن مرجليوث وأثره والسطو وص ١٢٢ ، ١٤٦ وكذلك ص ٢٣ – ٢٦ بشأن التواطؤ . وانظر الأهرام – الجمعة ٣٠ / ٤ / ١٩٨٢ بشأن المنصفين منهم . و « أبو فِهْر » يتكلم بأسىً دائماً ، عن تراثنا الذى وقع فى (الغربة) وفى أسر (الأعاجم) .

(٣) انظر (طبقات فحول الشعراء) ط ٢ ص ٥٤ .

الكتاب المطبوع لعدة نسخ مختلفة متباينة من الأصول المخطوطة .. ثم لايعطونك رأيا يرجحون به لفظا على لفظ ... وحتى إنهم ليثبتون الخطأ الصرف فى صلب الكتاب ، ويكون صوابه فى الاستدراك » .

« ومجَّد الناس همة هؤلاء المستشرقين الأعاجم [١] – وحق لهم – ثم مضى ذلك وانسحب على آرائهم فى الفكر الإسلامى والتاريخ العربى ، كما انسحب على أعمالهم فى نشر الكتب»...

« ثم انبثق بَثْقٌ آخر ، فظن بعض المغالين أن المذهب الذى سلكه المستشرقون فى التصحيح هو المذهب الذى لامذهب غيره»...

والمستشرقون لم يذهبوا هذا المذهب ، ولم يقفوا هذا الموقف من اختلاف النسخ ، إلا بعجزهم عن ترجيح بعض الكلام العربى على بعض ، وذلك لعلل بينة .

أولها : جهلهم بالعربية على التمام ، فإن تمام العربية هو السليقة التى لاتكتسب

والثانى : أنهم قلما يوجد منهم المتخصص فى فقه علم بعينه حتى يكون حجة فيه ، اللهم إلا أن تكون الحجة – عندهم – فى جمع نصوص كثيرة فى موضوع واحد من كتب شتى . ولكنهم لايدعون أبدا أنهم أصحاب رأى فى البيان والتأويل والترجيح [٢]

وبعد أن يضرب المثل بتحقيق أبناء العربية لتراثهم ، يستطرد إلى مباحث المستشرقين فيقول :
« وهذه هى موضوع الإشكال كله»... والمستشرقون ، كما لايشك أحد، ثلاث فئات :

فئة المتعصبين : الذين تعلموا العربية فى الكنائس لخدمة(التبشير) ، وهم الأصل .

وفئة المستشرقين الذين يخدمون السياسة الاستعمارية فى الشرق العربى .

وفئة العلماء : الذين يُظَنُّ أنهم تجردوا من الغرضين جميعا .

فأما الفئة الأولى والثانية فما نظن أكثر أقوالهم فى المباحث الإسلامية إلا جانحا إلى غرض ... وهم أكثرية المستشرقين ، ولانظن أن كلام هؤلاء مما يمكن أن يعتمده أحد إلا أن يكون مفتونا جاهلا

---

[١] راجع برنامج طبقات فحول الشعراء . ص ١١٢ .

[٢] راجع مقارنة « أبى فهر » بين عمل « حسام القدسى » وعمل « روزنتال » فى تحقيق (الإعلان بالتوبيخ) للسخاوى . (البرنامج) ص ١١٦ ومابعدها .

وأما الفئة الثالثة : فهى أيضا موضع الإشكال ، فمن غير الممكن – فيما نظن – أن يتجرد هؤلاء عن الغرض الخفى [1] .

ومع ذلك أيضا ، فمن عيوب **هذه الفئة** أنهم ربما استخرجوا قولا ضعيفا فاسدا ليس بشىء فى تاريخ الإسلام والعربية ، ثم يكتبون وقد اتخذوا هذا القول أصلا ، ثم يُجرون عليه سائر الأقوال ، يُؤوِّلونَها إليه ، ثم يحشدون لذلك شُبَهاً كثيرة مما يقع فى تاريخ مهمل لم يمحص كالتاريخ الإسلامى ، وكذلك يُلبِّسون على من لايعلم تلبيسا محكما ، لأنه حشد وجمع ،وتغرير بالجمع والاستقصاء الذى يزعمون .

ويختم هذا المقال الهام بتقدير مقالات « الأستاذ العقاد » عن (عبقرية محمد ﷺ) قائلا : « وليس يستطيع مستشرق أن ينفذ فى فهم التاريخ العربى والاجتماع الإسلامى والفلسفة الإسلامية كما يستطيع كاتب قارىء مطلع كالأستاذ « العقاد » ثم هو فوق ذلك أديب عربى يستطيع أن يجعل فطرته الأدبية عونا له على التغلغل فى أسرار مطموسة ، ولايطيقها المستشرق لفقدانه مثل هذه الفطرة ، ثم لأن **البيئة العلمية والاجتماعية** التى نشأ فيها ، **وتثقف** على أساسها لاتطاوعه أو تلين معه ، حتى يكون فى نظره إلى التاريخ العربى أو الفلسفة الإسلامية خرَّاجاً وَلَّاجاً على طبيعة العرب وطريقتهم فى تداول معانى حياتهم ، وحياة أفكارهم وفلسفتهم » [2] .

وبهذا يتبين لنا فهم « أبى فِهْر » لهذا الصراع ووسائله ، وأسباب عداوته للغرب وثقافته ، وثقته بأمته وبأبنائها الجادين ، وبيان طرق التدمير لحضارتنا .

* * *

هذا الوعى الحضارى بالصراع لايكون إلا من (شخصية حضارية) .

---

[1] و« أبو فِهْر » يعترف « ليوسف هل » ناشر (طبقات فحول الشعراء) بالفضل لسابقته ، ولكنه يذمه لهجائه الكتب العربية وحملته عليها فى مقدمة نشرته . (راجع الطبقات ط ٢ ص ٥٤ ومابعدها ، والبرنامج ص ١١٦ ومابعدها) .

[2] الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٥٣٩ – ٥٤٢ . (وراجع المتنبى ط ٢ ص ١٦ ، ١٧) (وعلى ذكر أستاذنا العقاد رحمه الله ، راجع : عبقرياته ، وحقائق الإسلام ، ومطلع النور ، ومايقال عن الإسلام ..) .

«والشخصية الحضارية » لاتنشأ مصادفة ؛ بل تكون كالشجرة الثابتة الأصل ، تغذوها أرض خصبة ، وتنمو فروعها مع الزمان خضراء وارفة . رغم هُوج الرماح ، ووَقْدةِ السعير ، وزمهرير الشتاء.

وهذه الشخصية ترويها حضارتها الكاملة ، منذ نشأتها ، كالماء يجرى فى ساق الشجرة الغَضِّ،حتى تستوىَ على ساقها ، فتكون شخصية عالمة بذاتها وأصول ماضيها ،وحاضرها ومستقبلها . لايشغلها ذلك عن عصرها ، ولاتنسى عصرها الذى تعيش فيه .

وشيخى « أبو فِهْر » مثل حى على ماأقول منذ نشأته .

فقد دَرَجَ فى بيت علم ودين ، وأسرة لها بالأزهر (١) صلة ؛ بل صلات ، فوالده العالم الشيخ محمد شاكر ابن الأزهر ، ثم أمين دار الفتوى مع مفتى الإسلام الشيخ المهدى ، ثم مفتى السودان ، ثم وكيل الجامع الأزهر ، وهو منشىء معهد الإسكندرية الدينى .

وإخوته منهم من تعلم فى الأزهر ، وعمل فى القضاء الشرعى ، وصار له فى العلم شأن مذكور . وقد ولد فى العقد الثالث من القرن الرابع عشر الهجرى (١٣٢٨ هـ - ١٩٠٩ م) وبعد أن مضى على احتلال مصر أكثر من ربع قرن ، وفى أوائل القرن العشرين الميلادى ، وقد تدهور العالم الإسلامى .

وفتح عينيه على ثورة ١٩١٩ ، وعلى دار تموج بالثوار ، وكان يذهب إلى الأزهر مع إخوته الكبار ، حيث يسمع خطب الثوار ، وهو فى غضارة الصبا ، وقد أعانته فطرته بضرب من التمييز كان يرجُّ نفسه رجًّا شديدا ، وكره صوت « الجرس » منذ أول ساعة دخل المدرسة ، وكان أول درس هو « اللغة الإنجليزية » فَفُتِنَ بها وفَتُر انتباهه إلى « لغته العربية » ؛ بل صار فيها ضعيفا مع قوته فى كل العلوم . وقضى فى المدرسة الإبتدائية أربع سنوات .

---

(١) والأزهر عنده ليس (معهدا دينيا) فقط ؛ بل هو مجتمع القوى المختلفة التى عملت فى إنشاء (الحضارة الإسلامية والعربية) التى عاشت فى التاريخ الماضى وملأته بالألوان المختلفة من مميزات الشعوب الإسلامية المتباينة ، المتباعدة فى مطارح الأرض مابين الصين إلى المغرب الأقصى « الرسالة » السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٧٤١)

ولكن (الكلمة العربية) عادت إلى سلطانها من نفسه بفطرته ، وتردده على الأزهر حيث سمع الشعر ، وبحفظه لديوان (المتنبى) حين حصل عليه من قريب له .

وقد أدرك يومئذ مافعله (دنلوب) المبشر الخبيث الذى كان قد تولى قبل مولده (وزارة المعارف) فوضع تخطيطا كاملا يهدم كيان الأمة ،ممثلا فى كل علم تعلمه ،وفى الأسلوب الذى فرض عليه أن يتعلم به هذا العلم ، وبنظامه جعل (الإنجليزية) هى السائدة فى التعليم المصرى كله ، لمحاربة لسان العرب .

وعرف حقيقة عدوه بعد تمام معرفته لحقيقة كلمته أى لغته ، فاحتفظ بجذوة العداوة حية تتوقد » [١] .

ثم انتقل إلى (المدرسة الخديوية الثانوية) بالقسم العلمى – بين الثالثة عشرة من عمره والسابعة عشرة – وأَحَبَّ (العربية) حبا شديدا ، ولكن (الإنجليزية) كان لها التقدم ، ثم زاد اهتمامه بالرياضيات وإتقانها ،ولم يصرفه هذا عن قراءة (الشعر) خاصة فى ، العربية وغير العربية . وكان منهوما **بالأدب** ، كَلِفاً بالتاريخ ، حتى نال « البكالوريا » وقرأ على الشيخ « سيد بن على المرصفى » شرحه لكتابى (الكامل والحماسة) وهما : رغبة الآمل ، وأسرار الحماسة) ، وكان أثر الشيخ عظيما عليه فى صرف اهتمامه كله إلى الشعر الجاهلى ، وبعض الشعر الأموى » [٢] .

«ودخل الجامعة المصرية – فى السابعة عشرة – بكلية الآداب قسم اللغة العربية ، بفضل « الدكتور طه حسين » – وكان أبوه قد اختار له الدراسة العلمية –[٣] وعلمه (كتاب سيبويه) يومئذ أن (اللغة) هى الوجه الآخر للرياضيات العليا ، ومن يومئذ صارت (الكلمة) عنده هى الحياة نفسها ، هى نفسه ، هى عقله ، هى فكره ، هى سر وجوده ، ووجود ماحوله .

---

(١) بتصرف وإيجاز عن (أباطيل وأسمار) فى صفحات متعددة .

(٢) يقول الأستاذ عنه : « هو إمام العربية وحامل أمانتها شيخنا وأستاذنا ... وكان حسن التقسيم للشعر حين يقرؤه ، فإذا سمعت الشعر فهمته على مافيه من غريب أو غموض أو تقديم أو تأخير أو اعتراض » (الرسالة سنة ١٩٤٦ ص ١٢١٣ مقال (بعض الذكرى) .

(٣) ولأنه فى الدراسة الثانوية رأى استهزاء الطلبة بدرس اللغة العربية ، ولأنه أحس بخطر الكلمة . (أباطيل وأسمار ص ٥٥٩)

وقبل دخوله الجامعة كان قد قرأ مقالة « مرجليوث » عن (نشأة الشعر الجاهلى) ، وبسماعه لمحاضرات « الدكتور طه » (فى الشعر الجاهلى) تذكر كلام « مرجليوث » وتأكد له سطو « الدكتور طه » وسكت على غيظٍ أدباً وهيبةً . ولكنه ناقش « الدكتور » فى غموض منهجه وشكه ، وأن تطبيق المنهج قائم على التسليم بروايات هى فى ذاتها محفوفة بالشك ، ولكنه رغم عتاب « الدكتور » له بعد ذلك ، ومناقشته أحيانا ، لم يكاشفه بمسألة (السطو) وإن كان قد بلغ « الدكتور » مايذيعه من أمرها بين الزملاء .

ومن هنا بدأت (قضية الشعر الجاهلى) التى كان مستعدا لها بقراءة متذوقة مستوعبة للشعر جاهليِّه وإسلاميِّه ، ووضحت له الفروق بينهما . وصارت عنده(قضية متشعبةً) كل التشعب .

ولما كان الصراع غير متكافىء بينه وبين أستاذه ، عزم على أن يفارق الجامعة؛ بل مصر كلها . غير مبال بإتمام دراسته الجامعية طالبا « للعزلة » حتى يستبين له وجه الحق فى هذه (القضية) ، وللغُصَّةِ التى عاناها من (السطو والادعاء والتستر) وقد أحس بطريقه وأدركه وعزم على السير فيه .

ترك (مصر) ورحل إلى أرضِ أجداده (جزيرة العرب) (أول سنة ١٣٤٧ هـ — منتصف سنة ١٩٢٨ م) ولبث سنتين عاد بعدهما يطلب الحرية ، ويكدح للخروج من الأوهام ويحمل معاول يحطم بها الأغلال التى طوقه بها علم أعدائه الملوث .

ومشت به هذه القضية فى رحلة طويلة شاقة (منذ ١٩٢٨ — ١٩٣٦) ،قادته إلى(قضية الصراع الحضارى) . وهكذا كان مقدَّراً لجيله (جيل المدارس المفرغ) أن يتلقى صدمة التدهور الأولى حيث نشأ فى دوامة من التحول الاجتماعى والثقافى والسياسى ،ثم انطلق فى مجتمع يفور بالمتناقضات ، ويتشقق الصراع المرُّ فى ميادينه المختلفة : من الدين ، إلى العلم ، إلى الأدب ، إلى الفن ، إلى السياسة ،إلى السنن الموروثة .

فخاض محنة زمانه فى أول نشأته بنفس غَضَّةٍ مُجَرَّحَةٍ بالتجارب . وعلم بمرور الزمن من(أسرار الصراع) مالم يكن يعلم ،فنصب نفسه للدفاع عن أمته فى قلقه وحيرته ، بعدأن عرف العدو الماكر ليكشف حقيقته وحقيقة الصراع »[1] .

---

[1] بتصرف وإيجاز عن (مقدمة المتنبى) و (الطبقات) و (أباطيل وأسمار) .

ومنذ عاد من هجرته كانت له فترات من (العزلة) عن الناس ،وتَرْكِ الكتابة فى الصحف والمجلات إلا فى النادر ، ولكنه كان يترك العزلة ليقوم بواجبه دفاعاً عن أمته ودينه .

وهذه العزلة التى ده يلوذ بها أحيانا كان لها أثر حسن فى نفسه وعقله وخلقه وعلمه .

فمن آثارها كما يقول : « ترك المبالاة بما تتلاغطُ به جماهير من الخلق تعد خطأً فى المثقفين وليسوا بهم ... وأن أقنع بعشرة أهل الفضل من قليل الناس » (١) « ولم أكن غافلا عما يجرى من حولى ، بل كنت مصروفا عن متابعة بعض الحوادث والنوابت ، وعن تعليقها بأسبابها ، وعن إتباعها بنتائجها » (٢) .

وهو لم يكن راضيا عن هذه العزلة ، لأنها عزلت قلمه عن الناس ، ولكنه تفرَّغ للقراءة والتفكر . وكان كثير من الناس يلومونه على عزلته ، وقَصْرِ آرائه على قلة من إخوانه (٣).

فإذا ماألح عليه أصحابه ترك العزلة ليواجه الخطر ، وهو يبين سبب مقالات أباطيل وأسمار فيقول : « ... لأنى خشيت ، أن لاأقوم بحق القلم علىَّ ، وبحق الناس عليه ، فاستبان لى بعد قليل من مذاكرة أصحابى ، أن الأمر أهول مما ظننت ، فمن أجل ذلك فارقت عزلتى » (٤) .

والقلم والكلمة والكتابة عند شيخى « أبو فِهْرَ » (أمانة) واجبة الأداء ، وهى أمانة دينية ، لايجعلها وسيلة إلى طلب الصيت أو ابتغاء الشهرة عند الناس (٥) .

ثم يرى أن الكاتب معلم « فإذا احتالَ وغشَّ وخادعَ وكذبَ ، واجترأ على مالايحسن ، وادعى ما لم يكن ، وحرف الكَلِمَ عن مواضعه ، وبدل لفظا بلفظ ليزور باطلا ، فقد خرج بفعل ذلك إلى أن يكون دجالا » (٥) .

لذلك رأى عليه واجبا أن يكتب مقدمة (المتنبى) « لمحة من فساد حياتنا الأدبية » تتصل بقضية الشعر الجاهلى ، والسطو والادعاء والتستر ، وبحضارة الإسلام وأخلاقها .

---

(١) أباطيل وأسمار ص ٣٢١ ، ٣٢٢ ، وعرض الكتاب ص ٨ .

(٢) أباطيل وأسمار ص ٢١ ، ١٧٧ .

(٣) أباطيل وأسمار . عرض الكتاب ص ٨ وراجع أيضا : ٨٨ ، ٨٩ .

(٤) أباطيل وأسمار ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ .

(٥) أباطيل وأسمار ص ٨٧ .

ولشعوره بأمانة المعلم يكتب كتابا قائما بذاته ، يتصل بهذه القضية ، ونقد كتاب (طبقات فحول الشعراء) هو (البرنامج) ولايقبل الصمت حتى « لايشارك فى إفساد أجيال من طُلَّابِ علم العربية فى الجامعات »[١] .

وإذا كانت « زكاة العلم نشره وإذاعته » ، فإن هذا لايطيقه إلا (العالم) وهو لايكون عالما إلا بحمله العلم بحقه ، وفهمه ثم تعليمه فيكون (معلما) .

* * *

والعالم إذا كان معلما ، وبان له ، منهج سار عليه ، بدأ فطبقه . ثم أخذ فى نشره موضحا .

ومنهج « أبو فِهْر » العالم المعلم ، هو (البداهة والعقل) الذى هو منهج علماء الإسلام ، ويظهر هذا حين يفسر **معنى المنهج** وهو **الأساس** الذى لايقوم المنهج إلا عليه ، ويجعل هذا شطرين :

أولهما : **شطر فى تناول مادة الدراسة** : وذلك بجمعها واستيعابها ، وتصنيفها ، ثم تمحيص مفرداتها ، وتحليل أجزائها بدقة وحذر ليتبيَّن زيْفَها من صحيحها .

وثانيهما : **شطر فى معالجة التطبيق** : وهو إعادة تركيب المادة .

أما (الدارس) ، الذى لايتم المنهج إلا به : فينبغى أن يكون قد ملك **الأسباب** التى تجعله أهلا لمعاناة المنهج .

ويوضح هذا المنهج وتطبيق الدارس له . نقده دراسة « لويس عوض » « لشيخ المعرة » حين يقول : « فإذا اتخذنا « شيخ المعرة » مثلا موضحا **فدارسه** ينبغى أن يكون مُطيقا لقراءة **نصوصه جميعا** من نثر وشعر ... من حيث تضمنهما ألفاظا دالة على المعانى ، وألفاظاً قد اختزنت على مر الدهور فى استعمالها وتطورها ، قدرا كبيرا من **نبض اللغة** ونمائها الأدبى والفكرى والعقلى ، إلى كثير من الدلالات التى يعرفها الدارس = ثم من حيث هى ألفاظ قد حملت سماتٍ مميزةً من **ضمير قائلها** بالضرورة الملزمة ، لأنه إنسان مُبِينٌ عن نفسه فى هذه اللغة بما يسمى (شعرا) أو بما يسمى (نثرا) ...

---

[١] برنامج طبقات فحول الشعراء . ص ١٠ .

وهذا كله يقتضى أن يكون **الدارس** قد رحل رحلة طويلة **فى آداب اللغة السابقة** لعهد (شيخ المعرة) ، فدارَسَ فيها الماضين من شعراء هذه اللغة وكُتَّابها مُدارسَةً جادة غير هازلة ... وذلك لأن **تراث** كل لغة من اللغات ، وإن كان وحدة لاتتجزأ ، إلا أن اختلاف الأزمنة والأمكنة يمنح كل نص وَسْماً بائناً من سواه ،ويفيض عليه لونا متفردا من غيره »[1] .

وإذا كانت بضدها تتميز الأشياء ، فإن **فساد المنهج** يظهر عمليا حين يبين لنا « أبو فِهْر » فساد منهج لويس عوض فى دراسة « المعرى » بأدلة قوية .

أولها : اعتماده على كتاب (ذكرى أبى العلاء) لطه حسين فقط .

وثانيها : التغيير والتبديل وعدم أمانته فى نقل النصوص .

وثالثها : إيهامه بالدراسة المستوعبة .

ورابعها : إرجاعه ثقافة المعرى إلى (اليونان) – قصدا وخبثا – بذكر راهب دير الفاروس .

وخامسها : تفسير (وردة كالدهان بأنها (روزا مستيكا) .

وسادسها : تغيير كلمة (الصِّليان) وهو نبات إلى (الصُّلبان) جمع صليب .

وبهذا دلل على أن (الدارس) لم يمتلك الأسباب التى تؤهله لدرس (المعرى) .

كما طَبَّق منهجه الصحيح بالتحليل الدقيق للكلمات والأخبار . ثم كشف نفسية « لويس » ودخيلته وإحنته ضد العربية ودينها ،وبين أنه دمية من دمى (التبشير والاستشراق والاستعمار) ومخابراته بأدلة قوية .

ويبين « أبو فِهْر » أن منهجه (موضوعى) وذلك بالجمع بين **الدراسة والدارس** ، لأنه تناول (مادة) كلامه ثم حلل (صورة) صاحبه من ألفاظه وكتاباته وخاصة « بلوتولاند » ، وبذلك أدى (أمانة الناقد) وواجبه . كما يبين **أسس** هذا النقد وهى : **استبانة** هدف الكاتب ، **والإبانة** عن **حقيقة الهدف** ، باستخراج نوازع **صورة** الكاتب ودوافعها ، مما كتب المنقود قديما وحديثا ، ومن

---

[1] أباطيل وأسمار ص ٢٥ ، ٢٦ . (قضية الشعر الجاهلى . مصورة) .

عواطفه وانفعالاته ، وتحليل ألفاظ الكاتب المنقود وأسلوبه وطرائق تفكيره لإعطاء الصورة . فتحليل المادة وتكوين الصورة أمر لامفر منه إذا رأى الناقد أن للكاتب (هدفا) وهذا نقد موضوعى [١].

وبهذه الموضوعية ، وفهم الصورة نقد مسرحية (الضفادع) التى ترجمها « لويس عوض » ودافع عن « أرسطوفان » لعلمه بما سيفعله المترجم بدجله ، وقد كان فكشف زَيْفَه وجهلَه [٢].

ومنهج (البداهة والعقل) (والتحليل) لايتم إلا بأساس آخر وهو « التذوق » و «الإحساس بالتاريخ» .

و (التذوق) هو تذوق الكلام ،تذوق الألفاظ والجمل ، وتذوق دلالتها على معانى أصحابها ،وكيف يصوغ كل صاحب فكره فى كلمات ؟ وكيف يخطىء وكيف يصيب ؟ وكيف يستقيم على المعنى طلبا للحق ، وكيف يلتوى طلبا للمغالطة أو الزَّهْوِ أو الظهورِ على الخَصم ؟

ومعنى ذلك أنه يتذوق البيان الإنسانى الصادر عن أصحابه فيما يريد أن يقوله كل منهم ،على اختلافهم فى المنازع والمشارب التى تتكون منها آداب البشر وعلومهم .

ومنهجه هذا فى « التذوق » يُفضى إلى كشف الحُجُب عما طَمَره غبار السنين ، ومايستره تكذُّبُ الرواةِ ذوى الأهواء » [٣].

وبهذا المنهج مضافاً إليه (الإحساس بالتاريخ) وأثره فى حياة العرب ولغتهم وشعرهم ، وزيادة الإسلام لهذا الإحساس نَفَاذاً ووضوحا ، واتساعه فى عهد التدوين فى الكتب المحفوظة ثم فى أسانيدها ، ثم شدة وضوحه عند علماء التفسير والحديث وعلم الجرح والتعديل . [٣]= بهذا المنهج استطاع أن يكتب كتابه عن (المتنبى) فيعطينا من (تذوق) المادة مع (الإحساس بالتاريخ) صورة المتنبى (الصورة الحية لأبى الطبب) **فبالتذوق** استطاع أن يرتب قصائد القسم الأول من الديوان

---

[١] كتب « أبو فهر » ماهذا خلاصته حين بدأت مؤامرة أدعياء الثقافة فى كل مكان بعملية (الكفِّ والتحويل) كما يقول علماء النفس . لإثنائه عن الكتابة . وقد تم ماأرادوا عن طريق الأيدى الخفية فسُجن فى أغسطس ١٩٦٥ .

[٢] راجع تفصيل ذلك فى (أباطيل وأسمار) ص ٥٦٤ ومابعدها .

[٣] مقدمة (المتنبى) ط ٢ ص ٤٩ ، ٧٩ ... ثم ص ٥٢ .

ترتيبا تاريخيا ليعرف **حركة وجدانه** فى شعره على اختلاف الأحوال والبلدان والناس الذين لقيهم ، والرجال الذين مدحهم .

وظهر له يومئذ لزوم طريقين .

الأول : **تذوق** شعر الشاعر تذوقا يعتمد على الشعر نفسه أولا ، ثم على مايكون فى نفس **المتذوق** من إدراك مجمل لعصر الشاعر والعصور التى قبله . وللرجال الذين عاش بينهم وخالطهم ، وللأحداث التى تمر به أو بالناس ،ويكون لها أثر فى شعره وفى حركة وجدانه .

والثانى : **بحث الدارس المتأنى** الذى يجمع أخبار الشاعر وتراجمه ، وآراء الناس فيه وفى شعره ، ويقارن ويستنبط ... ويستغرق فى التفاصيل الدقيقة التى تدل عليها أخبار زمانه وأخبار أهل عصره .

وتأكيدا لهذا المنهج قرأ الأستاذ (ديوان المتنبى) خمس مرات **قراءة متذوقة** ، مع مراجعة كل تراجم (أبى الطيب) ، وبعض كتب التاريخ والرجال وغيرها .

وبدا له **عمود صورة** المتنبى الذى رسمه بتذوق شعره ، ودلالته على شخصية أبى الطيب ،وصححت **الشخصية** أخباره الكثيرة ، وجعل الصحيحُ من الأخبار **حركة وجدانه** فى شعره أشد وضوحا ،وجعلت **صورة حياته** أدنى إلى الوضوح ، وأبعد عن الغموض ، فصار الكتاب الصورة الحية لأبى الطيب .

وعمود الصورة : هو مايتخلق مِن حولِه تخطيطُها ومعارفُها وقَسمَاتُها ، والذى تكمن فيه شخصية أبى الطيب منذ مولده بالكوفة ، ونموُّه على مَرِّ الأيام والأحداث حتى فارق الحياة .

فعلوية المتنبى : أهم عناصر (عمود الصورة) بل هو الصورة كلها .

وإبطال النبوة يتبع هذه (العلوية) وهذا من عناصرها .

وتحوله إلى (عربى ثائر لأمته) نتج عن العلوية وهو عنصر آخر .

وبمعاشرة الدارس للشخصية بهذا المنهج كان كتاب (المتنبى) رائدا فى منهجه [١]، نابعا من منهج الحضارة الإسلامية ، كما ينسحب هذا المنهج على إنتاج أبى فِهْر كله .

---

[١] راجع المتنبى . ففى مقدمته التفصيل والإيضاح . والكتاب هو التطبيق .

ولا أنسى هنا مجلسا مع أستاذنا « العقاد » (١٩٦٠) – وقد كان الحديث عن « المتنبى » **فقال** عن كتاب « أبى فِهْر » : « إنه خير ما كُتِبَ عن المتنبى » ثم جرَّنا الكلام إلى التحقيق **فقال عنه** : « وهو على رأس المحققين لأنه أديب فنان » .

* * *

كما تتصل (قضية الشعر) أيضا بالإسلام والحضارة الإسلامية .

وكانت محنة « أبى فِهْر » بأمر الشعر فى أول عمره (سن السابعة عشرة) محنة شديدة قاسية ، فوقع فى الاضطراب ، ولكنه انتهى إلى الثقة بصحة هذا الشعر ، فانطلق يدرس الشعر نفسه وبمنهج (التذوق والتحليل) استقر لديه :

أولا : أن الشعر الجاهلى مُعْرِقٌ فى القدم ، وأن التحديد الزمنى لعمره بمائتى عام يُقصد به تقصيد القصائد وتطويلها . (وهذا بتحليل كلام الجاحظ ونقده) .

ثانيا : أن المقصود بوضع الشعر ونَحْلِه هو « شعر السِّيَرَ » لا الشعر الجاهلى فشرط « ابن سلام » فى الشعر أن يأخذه سماعا من (أهل العلم والرواية) الصحيحة .

وبمنهج التحليل (لمقدمة ابن سلام) بان له أنه أقحم عليها الفقرات من (٣ – ٣٠) فى نسخته الأخيرة ، لنفى شعر السِّير ، متأثرا بعلم الجرح والتعديل وضبط الرواية .

ثالثا : أن (الشعر الجاهلى) ظل مُبَرَّأً سليما حتى انقضت نحو **مائة عام** منذ الهجرة ، وإن كانت قد **تناقصت** وفرته بسبب من هَلَك من العرب فى الفتن والفتوح ، ثم **بتفرق** حُفَّاظِه ومُتَمَثِّليه فى البلدان ، وإن كانت **البادية** بعد ذلك كله قد **حفظت** على العرب ذخائر ماكان من شعر جاهليتهم بفضل من بقى فيها . (وليس بسبب اللهو عن روايته كما قال ابن سلام) .

رابعا : أن العلماء بالشعر إلى زمن أبى عمرو بن العلاء (٧٩ – ١٥٩) **قد تلقوا** شعر الجاهلية سليما .

وأصل هذا المنهج هو : أن **مطالبة** العرب بالإيمان بالقرآن **وتبينهم** أنه **مباين** لكلامهم ، وأنه كلام رب العالمين ، وعِلْمُهُم أنَّ تاليَهُ عليهم رسول رب العالمين . **حقيقة تاريخية** .

فنزول القرآن حادثة فريدة فى تاريخ البشر .

وهذا أصل الأصول فى دراسة **الأدب** وفى دراسة **التاريخ** ولذلك لابد من **فهم تاريخ العرب** برسم صورة صحيحة لهذا **العصر الأول** الذى نزل فيه القرآن . **وللقوم** الذين نزل عليهم القرآن ، و **للعصور التالية** إلى يومنا هذا .

وهذا أساس لاغنى عنه فى **قضية الشعر الجاهلى** .

فمن نتائج المطالبة بالإيمان (أصل المنهج) .

(أ) أن التذوق الكائن فى عرب الجاهلية لتبيُّن أن كلام الله آية ، يوجب عليهم الإيمان بأن صاحبها نبى الله .

(ب) أن التذوق لايكون إلا بعد الدُّرْبةِ الطويلة المتوارَثةِ وأن كلامهم قد بلغ العمق ، فى الدلالة والألفاظ والتراكيب والصور ، المُفْضى إلى سر **البيان** الكامن فى نفوس البشر . لاختراق الحاجز بين البيان الإنسانى والبيان الإلٰهى الملفوظ (آيات القرآن الكريم) . ولذلك كانت **اللغة** عندهم قد بلغت مبلغاً يهيئها لحمل هذه الآية وأن أنبل كلامِهم وأشرفَه هو (الشعر الجاهلى) كان قد بلغ أيضا منزلة عظمى ليكون تذوقُهم أياه مُعيناً لهم على تذوق البلاغ الملفوظ .

واحتفظ عرب الجاهلية الذين أسلموا بشعر جاهليتهم ، واستمرت روايته أيام الرسول ﷺ . وكان يستنشدهم الشعر .

وكذلك الصحابة – رضوان الله عليهم – وأبناؤهم وجميع من فى البلاد المفتوحة ، واكتسبوا منهم هذا التذوق .

وكان أمر الشعر عندهم جدًّا لاهَزْلاً ، فليس من المعقول أن يضع أحدهم شعرا على لسان أحد شعراء الجاهلية.

وليس من المعقول أن يضع صحابى شِعْراً ليفضحَ نفسَه ، وهناك من هو قادر على تكذيبه ، وهل هناك حاجة إلى ذلك الافتعال ؟

ولذلك فإن كل صحابى لم يخرج من جاهليته إلى إسلامه إلا وقد استوعب بهذا التذوق النافذ العميق قدْراً هائلا من علم الكتاب المنزل ، والجهدُ الذى بذله كل صحابى فى هذا التذوق جهدٌ لايُستطاعُ تحديدُه أو تصوره ، والذى عاناه كل منهم فى سبيل هذا التبين الفاصل بين القرآن وبين كلام البشر محنة شديدة على النفس الإنسانية ، ولذلك كرمهم الله [١] .

فصحة الشعر الجاهلى قائمة على صحة الإيمان لأن القرآن والسنة ، : بَلَاغان مَلْفُوظَان ، وهما أبقى من الآية المعايَنَة التى يزول أثرها بزوالها . وقد هيأ الله العرب بلغتهم لحمل هذه الرسالة ، خاتَمِةِ الرسالات . ولذلك أكد « أبو فِهْر » أن حضارتنا قائمة على تذوق الكلمة فقال :

« ونحن – أبناءَ هذا اللسانِ العربىِّ المُبين – قد قام أصل حضارتنا على التذوق فى الجاهلية الغابرة ، وفى الإسلام الباقى بحمد الله وحدَه ، وبلغ التذوق بنا مبلغا سَنِيًّا فريدا ، وحين بدأ تشتته وتبعثره بدأ معهما التدهور والإدبار ، فواجبنا اليوم أن نعيد بناء أنفسنا على مابنيت عليه حضارتنا من **دقة التذوق** وأن يكون التذوق أساس عملنا الأدبى فى آثار أسلافنا ، وأن نلاقى كلمات أخبارهم التى أُثِرَتْ منهم بالفحص النافذ ، وأن ننفُضَ غيبَ كلماتهم بالتذوق ونتوسمَ بالتفرُّسِ فى معاطفها ، ثم نستجليها ونسألها ونستخبرها عن هذه السرائر المغَيَّبَةِ المحجوبةِ فى طواياها»[٢] .

وبعد أن يتكلم عن أثر التذوق فى التمييز بين شعراء الجاهلية والإسلام يقول :

« وإذا بلغ التذوق هذا المبلغ ، لم يكن المرء بعد ذلك يخطىء الصورةَ البينةَ الملامح ولايكاد يستنكر الصوت المتفرِّد بترجيعه ونغمته ، وإذا قرأتَ شعر أحدهم وجدتَ صاحبَه بعد ذلك حيا يروح ويغدو فى جميع أحواله ، على ضرُوبٍ من الهيئةِ تعرفها النفس معرفة التبيُّن والتمييز . وكل **بحث أدبى** ، أو **تاريخى** سوف يكون عندئذ استحياءً لأشباح مضت ، من رسوم كلماتٍ بَقِيَتْ . وسر هذا كامِنٌ فى التذوق . وفى تذوق الكلمات خاصة » [٢] .

---

[١] هذه الخلاصة اقتباس من كتاب « أبى فهر » (قضية الشعر الجاهلى فى كتاب ابن سلام) مصورة للمخطوط مناولة من الأستاذوهو أمانة عندى .

[٢] مصورة مخطوط (الشعر الجاهلى) ورقة ٢٤ .

وقد رأينا تطبيق التذوق على المتنبى وشعره فبدا (صورة حية) للرجل والعصر .

كما حركته هذه القضية ، للدفاع عن (شيخ المعرَّة) الذى يُكبُره .ويستشهد بشعره ، فهو خلاصة الثقافة الإسلامية حتى عصره – وكم أتمنى أن يكتب « أبو فِهْر » عنه كتابا وقد بدأه فى مقالاته التى قادت إلى الدفاع عن حضارتنا .

وقد نبَّه « أبو فِهْر » إلى هدف الشعر الحديث وتشجيعه ، وهو محاولة إقناع الناشئة بأنهم ليسوا شيئا إذا لم يعيشوا بقلوبهم ونفوسهم وأهوائهم وعواطفهم مع العالم الأوربى المسيحى ، ثم لايجدون فى بلادهم شيئا يحركهم ، لاعروبةٌ بلادهم ، ولا وحدتُها ولافلسطينُها ، ولالغتُها ، ولادينُها . إلا هذا الذى يحرك من صراع العالم المسيحى وصراع أُمَتِهِ . وأما الماضى فهو أيضا ينبغى أن يُمحق ،وإذا أرادوا لأنفسهم ماضيا فإنما هو الماضى المنحدر عن وثنية اليونان إلى صليبية العصور الوسطى ، إلى (إليوتية) العصر الحديث التى تعُدُّ الثقافة هى الدين ، أى الدين المسيحى الكاثوليكى ... كما أراده صاحبه (إليوت) . وهم أجهل الناس بحقيقة رأيه »[1] .

وهو يأخذ على كثير من شعراء التجديد الحديث فى السنوات الأخيرة إيغالهم فى استخدام ألفاظ مسيحية مثل (الخطيئة والفداء ، والصَّلْب ،والخَلاص) وبعد أن يفسر معنى هذه الكلمات يقول : فهذه الكلمات الأربع وهى أُسُّ العقيدة المسيحية لايمكن أن تقع اتفاقا ... ولكن هذا الضرب من الشعر قد تولى منذ قديم بعض صبيان المبشرين الترويج له .. وقارَنَ ذلك تَفَشِّى شعرِ (إليوت) ومذهبِه فى تحديد (الثقافة) وأن ثقافة الشعب ودين الشعب مظهران مختلفان لشىءٍ واحدٍ ، لأن الثقافة فى جوهرها تجسيد لدين الشعب ، وأن السير إلى الإيمان الدينى عن طريق الاجتذاب الثقافى ظاهرة طبيعية مقبولة .»[2] .

وهذا كلام « شاعر » عانَى الشعرَ ،وله منه الكثير ، واعٍ بثقافته الأُصيلة ، متذوق لشعرها ولغتها ، وهو بعد صاحب (القوس العذراء) التى تتصل بالحضارة وبتراثها – وإن كنت قد حِرْتُ فى

---

(1) أباطيل وأسمار ص ٣٤٨ . ويقول إليوت عن نفسه ماترجمته : « أنا كاثوليكى العقيدة ملكى الحكم ، تراثى الأدب ، ومعنى التراثية هنا هو ماذكره الأستاذ وراجع أيضا ثلاث مقالات فى مجلة (الدوحة) سنة ١٩٨٢ للدكتور عبد الله الطيب تثبت سطو (إليوت) على الشعر العربى وإخفاء ذلك .

(2) أباطيل وأسمار ص ٢١٤ ، ٢١٧ .

(درعيات) أبى العلاء – فإن النظرة الحضارية (للقوس العذراء) تفسر لى نَهجاً شعريا حضاريا يعتمدُ تراثَه العربىَّ منهلا . وهى فى رأيى رمز (للحماسة العربية) وهى الفطرة السليمة التى نمَّاها الإسلام ، وقد فترت فى عصرنا ولكن الأمل فى إحيائها موجود :

يُعَلِّمُها كيف كان الزَّمانُ ، ومجدُ القديم ، وكيف انتقلْ !
وكيف تَسَاقَى بها الأوَّلُونَ رحيقَ الحياةِ وَخمرَ الأملْ !(١)

فرغم أن الأيام دول فالأسى لايفيد ، ولكن العمل هو الحياة :

أَفِقْ يا خليلى ! أَفِقْ ! لاتكن حليفَ الهمومِ ، صريعَ العِلَلْ
فهذا الزمانُ ،وهذى الحياةُ ، علَّمْتَنِيهَا قديماً : دُوَلْ !!

....

فقمْ واستهلَّ ،وسَبِّحْ لهُ ! ولبِّ لربٍّ تعالى وجَلّْ (١) .

وإلا فما سرُّ ذكر الحَجِّ ؟ إلا أن يكون الحِسُّ الحضارىُّ للشاعر وأثر دينه وهو سر الحضارة :

أذانٌ من الله ! كيفَ القرارُ ؟ وأينَ الفِرارُ ؟وكيفَ المَهَلْ (١) .

واستمداد الشاعر من الشمَّاخ « هو الصلة التراثية العربية ، التى يدعو إليها فى الشعر ، قائمة على تذوقه فإذا استخدمها (إليوت) مقتبسا من تراث أوربا كان حسنا عند النقاد ، أما تراثنا نحن ، فهو معيب !

وإذا كان (الشماخ) اسماً خلعه على « أبى فِهْر » أحد شانئِيه ، فإنه قد مدحه من حيث أراد النقيض .

فالشماخ شاعر عربى ، ثم هو صحابى من شهداء فتوح الإسلام . ولقد شمخ (الشماخ) بقصيدته – كما يقول عادل الغضبان – على عظماء الشعر ممن استلهموا الهياكل والجبال المقدسة ... وهى ونظائرها فى تراثنا الجليل شاهد عدل على العبقرية العربية .(٢) .

و« أبو فِهْر » سليل هذه العبقرية وشعرها ولغتها .

---

(١) القوس العذراء ص ٥٠ ، ٦٩ ، ٥٢ .

(٢) القوس العذراء . ص ٧٣ ومابعدها .

إن هذه (القوس العذراء) هى حضارتنا البكر ، التى تتجدد دائما إذا وجدت العمل المتقن .

وبجانب هذا تفسر القصيدة أشياء وأشياء ...

* * *

ويرتبط التاريخ عنده أيضا بقضية الشعر الجاهلى ، ويتصل منهجه فى دراسته بخروجه من محنة (الشعر الجاهلى) مؤمنا بأن القرآن كلامُ اللهِ المُبايِنُ لكلام البشر . والقدرة على فهم تاريخ العرب : صورة العصر وصور رجاله . فالإيمان هو الأصل (مطالبة العرب بأن يؤمنوا بالرسالة) .

وهو يبين هذا فيقول : « ومادمت مُقِرًّا بأن **نزول القرآن** على الوجه الذى نعلمه حادثة فريدة فى تاريخ البشر ، فإن هذا الإقرار يقتضينى أن أجعلها أصل الأصول كلها فى دراسة الأدب ، وفى **دراسة التاريخ** ،وإلا أصبح الأدب العربى **والتاريخ العربى** معاً خليطاً من المتناقضات ، لايمكن فهمُه أو دراستُه إلا على وجه المكابرة والادعاء لاغير »[١].

فهناك **حقيقة تاريخية** :وهى مطالبة عرب الجاهلية بأن يؤمنوا بمباينة القرآن لكلام البشر ، وأن التاليَه عليهم رسولٌ من عندِ الله . ونتيجة للإيمان ظهرت نتائجُ تاريخية وأدبية لاتنفَكُّ فى كل لَبِنَةٍ من لَبِنَاتِ مانسميه اليومَ (الحضارة العربية) أو (الحضارة الإسلامية)[٢] .

وبهذا المعنى يكون القرآن والرسالة – أى الإسلام – أساسَ كل دراسة فى الأدب والتاريخ فى الحضارةالإسلامية .

ويتضح لنا الأمر فى رَدِّه على من كتب عن معاوية ويزيد بقوله : « ولعلك ترانى شديد الحرص على أن أجعل **أخلاقَ الإسلام** ،وآدابَه ،وسُنَنَه ، وسائرَ مايكونُ به الإسلامُ إسلاماً ،هى الأصل الذى لاغنى عنه لمن يتعرض لكتابة **تاريخ أهل الإسلام** ...وأنا أُنكرُ أن يكون فى الدنيا شيءٌ يُسَمَّى منهاجاً للبحث والفكر أو أسلوبا أو طريقةً إلا وهو منبثق من سرِّ النفس الإنسانية ، من تصوراتِها

(١، ٢) (قضية الشعر الجاهلى فى كتاب ابن سلام) ورقة ٤٦ ، ٤٧ .

ومآلِفها ، من عِشْرتِها وعهدِها ،مما يحيط بها ... بل إن **العقلَ المجرَّدَ** نفسَه لايستطيع أن يدرك الحقَّ وحدَه ، ولا أن يستقل بمعرفته ،وبالبيان عنها ،ولا أن ينفردَ بشيءٍ يسمى تفكيراً متخلياً عن جاراته من الطبائع والغرائز والسلائق ،ومن العادات والآداب » [1].

ونرى الفهم التاريخى على هذا المنهج ، وعلى أصوله حين ينتقد « أبو فِهْر » (كتاب الفتنة الكبرى) للدكتور « طه حسين » فى ثلاث مقالات هامة يبين لنا فى أولها : الصفة التى يكررها « الدكتور طه » وهى (فتنة عربية) و (عامة عربية) لينفىَ شرِكةَ أحدٍ آخرَ وخاصةً (عبد الله بن سبأ) ، وأنه يحاول تبرئته «وأنْ ليس لليهود عملٌ فيها » ولكنه بدقة نقده يثبت على « الدكتور طه » اعترافه « بجماعة خفية أعانت الثائرين » .

كما يأخذ على « الدكتور طه » :

(١) نفى خبر الكتاب الذى فيه قَتْلُ المصريين .

(٢) الإيهام بلفظ « الرواة المتأخرون » مع « أن الطبرى » ليس متأخرا .

ويوضح له قيمة المصادر التاريخية ، ويشك فى طبعة (أنساب الأشراف) التى تولاها يهودى مستشرق .

ويوضح « أبو فِهْر » هذا قائلا : « وإذن فالدكتور قد خالف سنة العلم والعلماء فى نفى الأخبار وتكذيبها بلا حجة من طريقة أهل العلم والتمحيص ؛ بل تحكَّم تحكُّما بلا دليل يسوقه عن فضيلة « البلاذرى » وتقديمه على « الطبرى » وبلا مراجعة للصورة التى طبعت عليها الكتب ، وبلا دراسة لنفس الكتب التى ينقل عنها ، كما هو القول فى « ابن سعد ، والبلاذرى » معاً [2] .

أما فى المقالين الثانى والثالث فيكشف « أبو فِهْر » هذفاً آخر لكتاب « الدكتور طه » وهو « أن ينفى عن اليهود الشركة فى دَمِ عثمانَ » ثم **يُفصِّلُ فتَنَ اليهودِ** والمنافقين فى الجاهلية ، وأيام الرسالة الإسلامية ، ثم بعد وفاة الرسول « ثم يفسر حديثَه : « أخرِجوُا اليهود من الحجازِ » بأنه لشيءٍ

---

(١) مجلة المسلمون العدد الثانى ص ٣٨ . وهذا النص من مقال (تاريخ بلا إيمان) وهو أحد أربع مقالات متتابعة لبيان الفكرة وتطبيقها .

(٢) الرسالة . السنة السادسة عشرة ١٩٤٨ ص ١٣٤ .

سيحدث وهو « فتنة الردة » ويأخذ على القدماءِ والمحدَثين والمستشرقين جهلَهم بهذا **الأثر اليهودىّ فى فتنة الردة** »[١] .

وبمثل هذا المنهج الواعى لحضارة الإسلام ينقد كتاب (الإسلام فى إثيوبيا) « للدكتور زاهر رياض » الذى أنكر فيه إسلام « أصحمة » ملك الحبشة ،وتكلم فى السيرة النبوية والهجرة بمخترَعات . فيبطل « أبو فِهْر » هذا كله ،ويبين بأدلة من التاريخ والعقل والنقل ، فساد الكتاب من صفحات قلائل نظر فيها »[٢] .

ولا ينفصل عما نحن فيه نقده لمقالات « لويِس عوض » عن « شيخ المعرَّة » ففيها أصل دراسة الأدب والتاريخ عنده ، وعلى منهجه قام كتاب أباطيل وأسمار ..

وليس بغريب على وريث علم الإسلام وعلمائه ، الذى صحح وشرح الجزء الأول من (إمتاع الأسماع)[٣] للمقريزى ، وراجعه على كتب السيرة والتاريخ ، وخرَّجَ أخباره ، وفَصَّله وأوضحه — ليس بغريب عليه أن يكون صاحب منهج إسلامى للتاريخ معتمدا على (التذوق والبيان) . ومن الخسارة لنا أنه نشره بلا مقدمة يوضح فيها تاريخ الإسلام وكتب السيرة النبوية ومؤلفيها ومناهجهم ، وعلم التاريخ فى حضارتنا الإسلامية .

ويظهر هذا من مقدمته الدقيقة للجزء الأول من (جمهرة نسب قريش وأخبارها) « للزبير بن بكار » حين بين ميزاته فقال إنه : « كتاب فريد فى بابه مباين لما أعرف من كتب الأنساب فى مناهجها ، قد حوى ذخيرةً من ذخائر الأدب والشعر والأخلاق ... لم يرد التَكَثُّرَ فى الأخبار بل جنح إلى تخير أخبارٍ دالَّةٍ على عقول أصحابها ونفوسِهم وصفاتهم وشمائلهم ، ومنازلهم فى الناس ، بفضل هذه السِّمات الظاهرة فى أخلاقهم ... وجعل ذلك دَأْبَهُ مع العلماء والشعراء وغيرهم ممن يمُرُّ ذِكْرُه فى النسب ، وهذا دليل بيِّن على أن « الزبير » إنما أراد بأخباره أن يصور باللمحة الدالة ، وبالحادثة المبينة معارفَ شخصية الرجل أو معالم حياته فى إطار النسب الحافل برجال القبيلة ونسائها منذ الجاهلية إلى منتصف القرن الثالث للإسلام ...

---

(١) الرسالة . السنة السادسة عشرة ١٩٤٨ ص ١٩٣ ، ٢٥٤ ، واعتبر بأيام صدور الكتاب ونكبة (فلسطين) . وماأشبه الليلة بالبارحة . وراجع كتاب « أنور الجندى » عن (طه حسين) الطبعة الثانية .

(٢) أباطيل وأسمار ص ٢٩٠ — ٣١٧ .

(٣) صدر سنة ١٩٤١ . لجنة التأليف والترجمة والنشر . وقد ذكر « أبو فهر » أن الناشرين غبنوه فتركهم .

حتى تكاد ترى المذكورين فيه شبه أحياء يغدون ويروحون ،ولكل امرىء منهم سمةٌ صريحة الدلالة على شخصيته .. أجده كتابا يَتَنَعَّشُ بحرارة الحياة على حين أرى سائر كتب النسب كأنها دُمًى مرصوصةٌ قد رقمَتْ عليهاأسماء أصحابها » [١] .

وهذا كله يرتبط بمنهجه فى اتصال شعر العرب وأدبهم بتاريخهم وحياتهم ودلالته على (الحضارة الإسلامية) . فلخص قيمة (الجمهرة) بقوله : « وبذلك هيأ لنا الزبير مادة غزيرة تتيح لنا أن نُميطَ الأذى وننفى الزيْفَ ونصلح الفساد مما أدخله المتهجمون على تاريخ الحياة الاجتماعية فى جاهلية العرب وإسلامهم بسوء بصرِهم ، وباعتمادهم على سواقطِ الأخبار وشَواذِّها ومفرداتها ، دون حقائِقها ومجتمِعاتِها ، فهذا الكتاب إذاً أصل من الأصول » [١] .

وكم أتمنى أن ينشر « أبو فِهْر » (تاريخ الطبرى) ويقدم له ففى هذا فائدة كبرى لنا ولتاريخ الإسلام .

* * *

أما اللغة فهو يعرف لها خطرها فى ثقافة الأمة الإسلامية ، ولذلك يطالبنا بواجب هو : « أن نعم النظر فى شأن القرآن ، ثم فى شأن الحديث لأنهما كانا أولَ فاتحيْن فتحا كل أرض من بلاد العالم الإسلامى كله ... وهذا خليق أن يدفع العرب إلى حمل أمانة القرآن بحقها مرة أخرى ، وحمل أمانة لغة القرآن بحقها مرة أخرى ... بردٍّ جميع البلاد الإسلامية غير العربية إلى **القرآن** كلام الله ... وبردِّ هذه الألسنة إلى لسانٍ واحدٍ هو اللسان العربى بعد أن أزاله مكر العدو وطغيان الغازى » [٢] .

وعن أثر الكلمة فى الحضارة عرف عن طريق الكلمة العربية أن الحضارة كلها والثقافة كلها بعلومها وآدابها وفلسفتها عالةٌ على الكلمة ، فالمرء لايستطيع أن يعرف حقيقة عدوه إلا بعد تمام معرفته لحقيقة كلمته أى لغته » [٣] .

---

(١) مقدمة (جمهرة أنساب العرب) بشرحه ص ٤ — ٨ ١٣١ . وانظر اعتزازه بالأمة الإسلامية ص ٥١ .

(٢) راجع تفصيل ذلك فى (أباطيل وأسمار) ص ٢٤١ ،

(٣) أباطيل وأسمار ص ٥٦١ .

لذلك اعتبر العربية فى خطر داهم لأن مؤتمرا جامعيا » للغة العربية عُقِد فى بداية عامنا هذا (١٤٠٢ هـ) فجاءت الصورة قاتمة جدا لأن الخطر الذى يحيط بالعربية لايحيط بها منفصلة عن أصحابها ، أصحاب اللسانِ العربىِّ وِراثةً وانتماءً ، ثم هو لايحيط بأصحاب اللسان العربى منفصلا عن حاضرهم ولاعن مستقبلهم فى هذه الدنيا الواسعة المتصارعة ، ولاعن تاريخهم العريق الغائر فى أغمض الآباد المتقادمة على طولِ القرونِ ،ولا عن حضاراتهم الغابرة والباقية التى بسطوها على أوسع رقعة من الأرض » .

وحزن للاستهانة بشأن اللغة والضعف المستشرِى جيلا بعد جيل ، ويفسرُ هذا بما حدث منذ أربعة قرون حين أحس المسلمون فى القضاء على الإسلام وثقافته وحضارته ، فقام رجال البعث الحضارى مثل « البغدادى » و « الزبيدى » و « محمد بن عبد الوهاب » و « الشوكانى » و « الجبرتى الكبير » ببذل الجهود فى الأدب واللغة والدين والعلم . [١]

وقد أبدى رأيه الموجز الدقيق منذ زمن فى أسباب ضعف النشء فى العربية وردَّهُ إلى المنهج وهو « التجاهل للآثار الأدبية وقلة الاحتفال بتزويد الناشىء بمادتها التى يحفظها لتكون أيْداً على مَدِّ الذاكرة وفى طلب اللسان » [٢] .

كمابين فى أماكن كثيرة خطر العامية منذ عهد محمد على ، وأثر البعثات والمبشرين والمتشرقين والصحافة والمدارس الأجنبية ، وتأكدت نظريتهفى أن الدعوة إلى العامية تأتى قبل نهضة أو معها أو فى أعقابها . [٣]

وكانت أخطر الدعوات على الفصحى هى (**الحروف اللاتينية**) ، فقد نشر حديث لمتبنى هذه الدعوة « عبد العزيز فهمى باشا » بعنوان « الإسلام والحروف العربية » فنقض « أبو فِهْر » كلامه بأدلة ثلاثة :

الأول : أن العربية لغة اشتقاق ،ومهما تعددت المشتقات فهناك تماثل بينها ، أما فى اللاتينية فستتعدد الكلمات ، بتعدد المشتقات .

---

(١) راجع مجلة الهلال . مايو ويونية ١٩٨٢ .

(٢) الرسالة . السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٧٠٢ .

(٣) أباطيل وأسمار ص ١٦١ ، ١٦٦ ، هامش ١٦٩ ، ١٧٠ .

الثانى : أن الخطأ فى قراءة الحروف العربية . فالخطأ لايعود إلى صعوبة الحرف المكتوب ، وإنما يعود إلى القارىء المخطىء نفسه ... وأن الخطأ فى الإعراب لن يكون من قِبَلِ الكتابة سهلة أو صعبة ؛ بل هو راجع إلى المتكلم أو القارىء ، من قبل الضَّعْف والقوة والعلم والجهل ليس غيرُ .

الثالث : أن العربية لغة بنيت على الاشتقاق والاختصار ، واتخاذ الحرف اللاتينى سوف يباعد بين الكلمات وأصولها [١].

* * *

ولايزال شيخى « أبو فِهْر » – أطال الله عمره – بإنتاجه الضخم مثلا حيا على هذه (الحضارة الإسلامية) بخلقه وعلمه ، وإرشاده وأحاديثه . ولو تركت للقلم العنان لماوقف ولانطلق ، ولكنى لاأستطيع المضى فيما أتمنى ، ولذلك أنتظر ،وأقدم جهد المقل حتى لاأجور على غيرى . راجيا من الله المغفرة ، ومن شيخى المعذرة . والحمد لله أولا وآخرا .

---

[١] الرسالة السنة الرابعة عشرة ١٩٤٦ ص ٣٠٨ .

الحرية .. والثورة الحضارية

الأستاذ عبد الرحمن شاكر
الصحفى

التجربة الخاصة التى أرويها فى هذا الحديث ، هى من صنع الظروف التى جعلت منى ابن أخ للأستاذ محمود محمد شاكر ، وفى الوقت ذاته واحداً من كثير يقصدونه طلبا لعلمه وأدبه . وقد أتاحت لى هذه التجربة أن أطلع على جوانب من فكره ونظره ، ربما لم يعرض له تدوينها فى شىء من كتبه أو مقالاته ، بيد أنها تكون من كتاباته كلا متكاملا ، تجعل الدرس الأكبر الذى خرجت به من صحبتى له طيلة ثلاثين عاما أو تزيد ، يتلخص فى كلمتين : الحرية ... والثورة الحضارية .

بدأ الولع عندى بما يكتبه فى سن مبكرة جداً لا أذكرها ، أتلمسه فى كتبه وفى المجلات التى كان يكتب لها منذ فجر شبابه ، وكنت أطرب لأسلوبه طربا خاصا لاأجده عند سواه . كنت أحس كأنما يتغنّى وهو يعبرّ حتى عن أبسط الأشياء : رسالة شخصيته ، إهداء على صورة .... الخ ، ولذلك لم أكن أقنع بالمنشور من كتاباته ، بل كنت أطاردها وأفتش عنها فى أوراق أبى الخاصة ، بحثا عن رسالة قديمة أو حديثة منه ، لأجد فيها فى كل مرة متعة فنية أخاذة ، مهما يكن موضوعها ، حتى ولو كان حزينا .

أرسلت له قصيدة كتبتها فى مرحلة الصبا ، فى أوائل الأربعينيات ، ونشرتها لى جريدة محلية كانت تصدر فى إحدى مدن صعيد مصر . كانت القصيدة بمناسبة حادثة طريفة وقعت ، وهى إفلات جمل من المذبح « وجوؤه » إلى القصر الملكى ، رحت أتغنى بتلك الواقعة وأمتدح صاحب القصر . لم أتوقع أن يأبه عمى لهذا العبث ، ولكننى فوجئت برسالة مطولة منه ، أذكر بعض ألفاظها بعد أن ضيعتها فى زحام العمر ، قال فى رسالته : « أما عن الصياغة فقد أعجبتنى إن كانت لك غير مستعين فيها بأحد » (يقصد والدى أو أحداً من أساتذتى) ، أما عن الموضوع فقال : « إن مهمة الشاعر أن يتأمل خلق الله ، لا أن يستعبد نفسه ويستذلها لما خلق الله .. » وكان أن ذهبت أتأمل الرجل الذى مدحته ، حتى وجدتنى بعد سنوات قلائل ثائراً عليه ، أشترك فى المظاهرات التى تقوم

ضده وأعمل فى الجمعيات السرية العاملة على إزالة سلطانه ، حتى أفصل أحيانا من المدارس ، وأساق إلى السجن فى عهده الذى مضى .

وكان أول درس لى فى الحرية بدءا من حرية الفكر .

وأقف ، قبل أن استطرد عند جوانب من رأى أستاذنا ، فى المدح عامة ، وهو أحد الأعراض البارزة للشعر العربى الذى هو أحب الأشياء إلى قلبه ، ومادة عمله الأولى ، قال لى ذلك ذات مرة : إن البحترى شاعر مجيد ، لكنه أهدر شاعريته فى بعض مدائحه ، أما عن « صديقه » المتنبى فكان ينشد فى سيف الدولة الحمدانى بطلا عربيا ، ينشد الحرية – بقتاله الروم – لبنى قومه من العرب والمسلمين .

وكان فى الرسالة التى وصلتنى منه دروس أخرى ، منها أن « أحدنا لايبلغ مايريد إلا بالخطأ وترك الفرح بما بلغ وأدرك ... » ، وعلمت منه أن الخطأ الذى قدّمه على سواه من المعانى ، هو بدوره مدرسة نتعلم منها ، حيث إنه قرين للحرية فى الفكر والقول والعمل ، قبل أن نصل إلى الصواب أو مانتوهمه صوابا . .

ذهبت إليه – فى ظل تأمل ماخلق الله – منتميا إلى إحدى الجماعات الدينية ، فارتضى أشياء ولم ترضه أخرى ، أهمها حكاية السمع والطاعة لأحد من خلق الله ، فى ظل حماسة تنقصها الروية والنظر ، وتحصيل العلم بأمور ديننا ودنيانا الذى هو أساس لكل عمل صحيح .

وكان أن ذهبت إليه مرة أخرى – بعدها بفترة – فى صورة من الفكر السياسى مناقضة تماما لما كنت عليه ، ودخلت معه فى مجادلات لا آخر لها ، فيها كل مايخالف رأيه وعقيدته وعلمه ، ولكن ذلك لم يكن ليغضبه ، وإنما كان توجيهه أنّ علىَّ أن أقرأ وأعرف أولا قبل الاندفاع فى هذا التيار أو ذاك . وبالمناسبة فالتيارات « المتطرفة » لدى الشباب عنده تصدر كلها من ينبوع واحد هو « الانفعال الشعرى » ، أكثر منه الدرس الصحيح ، وأن امتلاك « أدوات التفكير » – على حد تعبيره – بالمعرفة ، ينبغى أن يكون سابقا على تكوين الرأى أو التعصب له .

وحتى فى باب القراءة والمعرفة هذا : كانت الحرية أصلا عنده وجهنى إليه ، ليس فى اختيار الكتاب وحده ، بل فى قدر الالتزام بما أخذته وشكله . كان يرانى عاكفا فى إحدى زوايا مكتبته من

صباح اليوم إلى منتصف الليل على هذا الكتاب أو ذاك ، محاولا أن أفرغ منه قبل أن أتناول غيره ، فيحذّرنى من تحويل الاطلاع إلى شىء يشبه الواجب المدرسى ، وأنْ علىَّ أن أقرأ أولا للاستمتاع . وعلمنى أن أدع هذا الكتاب جانبا حين يدركنى الملال منه لأتحول إلى غيره فى موضوع آخر ثم أعود إليه وهكذا ... وعلمنى أيضا أن الكتب إنما تعرف أحيانا بتقليبها وقراءة مقدماتها وفهارسها ، والعودة إليها قدر الحاجة وعند الاحتياج . وكان فى الأفق العام حوار صاخب حول قضية ماإذا كانت الحياة للأدب أو الأدب للحياة ، فكان رأيه بطبيعة الحال أن الحياة للأدب ، فماذا تفعل بحياتك إذا كنت قد فرغت من تدبير أمور معاشك ، إن لم تعرف كيف تستمتع بها فى النظر والاطلاع والتأمل ؟

وماذا يكون الأدب ، وماذا يفيد الحياة إن لم يكن ممتعا ، أولا فى إنتاجه ثم فى « استهلاكه » أى فى الاطلاع عليه ؟ ولكن هيهات للأدب وفنه الرفيع أن يزدهر فى أمة تحتقر ذاتها ، وتنزل أداة تعبيرها منزلة دنيا ، وتنظر باستخفاف إلى تاريخها وآثارها الأدبية ، وتنفى لغتها – عند المتعلمين بها – عن التداول الصحى السليم فى كافة أمورها .

* * *

وكانت الثورة العسكرية فى عام ١٩٥٢ ، وكان هو من أشد المتحمسين لإنجازاتها الأولى فى القضاء على حكم أسرة محمد على وطرد الاستعمار البريطانى ، وتحقيق العدل الاجتماعى ، بالإصلاح الزراعى ، بل كان من رأيه أن هذا القانون كان شديد التساهل إزاء « الطبقات المستغلة » التى شكلها محمد علٰى والإنجليز من خدمهم وأتباعهم وعملائهم وأعوانهم على قهر الشعب المصرى واستعباده . وكان هذا الرأى من جانبه صدمة لفريق كبير من « المتدينين » من أصدقائه ، الذين كانوا يبدون حساسية مفرطة إزاء تلك الإجراءات ، ويحاولون أن يلصقوا بها تهمة مخالفة الشرع ، وانتهاك حق الملكية المقدس .. الخ ، وأنها تفوح منها رائحة « اليسارية » المستهجنة لديهم ، ولكنه استمر على رأيه وخطّأهم طيلة فترة الصدام بينهم وبين السلطة ... حتى كانت الوقيعة الكبرى بين الفريقين ، وزجّ الساخطون فى السجون والمعتقلات ، ووصلته أنباء عما يدور فيها من وسائل التعذيب والإذلال . فكان له رأى آخر يجاهر به فى كل مجلس ، ولايخفى سخطه أمام من كانوا يعتبرون

« شخصيات مسئولة » فى الدولة ، يجاهرهم باستنكاره لهذا الأسلوب فى معاملة المخالفين ، وأذكر بعض تعبيره فى الدفاع عن حرية الإنسان فى رأيه مهما يكن مخطئا ، وأنه لاشىء يسوغ للحاكم أو لغيره أن « يمتهن كرامة الإنسان من حيث هو إنسان » .. ولم يبال بأية نصيحة – ليكف عن مهاجمة ماتفعله السلطة ، وتحذيره من مغبتها ، وكان أن أُدخل السجن لأول مرة عام ١٩٥٩ .

* * *

ومن طبيعة الأشياء أن الطغيان يسلب الحركة الثورية ذاتها كثيراً من أصولها ومبادئها الصحيحة ، ويفرغ كثيراً من شعاراتها المعلنة من كل مضمون جدى لها .

قضية الوحدة العربية ... كان يشفق أشد الإشفاق أن يسعى بذمتها جيل لايعرف قصة التمزيق الذى أحدثه الاستعمار فى كيان الأمة العربية والإسلامية منذ بدأ سلطانه عليها ، إما بالاحتلال المباشر أو بواسطة صنائعه داخلها ، وأن هذا الجيل الذى كان ضحية لعملية التدمير المستمرة التى أحدثها الاستعمار فى كيان الأمة عرضة لأن يصبح بدوره أداة فى يد أعدائها لمزيد من تدميرها . أبسط مثال لذلك أن يردد أبناء هذا الجيل صباح مساء أن « اللغة العربية » هى واحدة من أهم مقومات « وحدتنا القومية » ، ثم لايبالون بالهوان الشديد الذى تلقاه تلك اللغة فى معاهد التعليم عندنا ، وفى وسائل الإعلام من صحافة وإذاعة وتليفزيون ومسرح وسينما ... الخ ، ومن موقع الجهل بأدب هذه الأمة التى يدعون إلى وحدتها يرددون أحكاما عن هذا الأدب ، هى من سواقط ماروج له « المستشرقون » المغرضون ، وحشوا به أذهان جيل سابق حصروا رؤيته السياسية فى الإقليمية والانتماء إلى أوربا ، أو الحضارة « المتوسطية » .. أو ماأشبه من الدعاوى ، التى لاسبيل إلى التقائها أبداً – فضلا عن عيوبها الخاصة – مع فكرة الوحدة العربية .

تعجب إذ ترى أمة ثائرة على الاستعمار ، تتمثل أوائل ثورتها فى إزالة اللافتات المكتوبة بلغات أجنبية على بعض المحلات فى شوارعها ، ينتهى بها الحال إلى أن يصبح أرقى التعليم فى أعين ذوى الوجاهة والسلطة فيها .. هو المدارس الأجنبية ، التى يطلق عليها اسم مدارس اللغات ! أين التحرر من الاستعمار إذن فى ظل تلك التبعية العقلية الصارخة ؟!

وفى غمار موقعة ضارية حاول فيها أن يعلم هذا الجيل شيئا من تاريخ الدمار الذى ألحقه الاستعمار بأبنيتنا اللغوية والثقافية والتعليمية ، ضمنه كتابه « أباطيل وأسمار » سيق مرة أخرى إلى السجن فى عام ١٩٦٥ ، ولبث فيه حتى كانت الطامة الكبرى : هزيمة عام ١٩٦٧ .

* * *

قال لى بعد خروجه من السجن : إن نبأ الهزيمة قد دوخه حينما بلغه فى السجن ، حيث رأى الاستعمار يفعل بجمال عبد الناصر وحركته ، مافعله من قبل بمحمد على وحركته : احتواها من الداخل ، ثم دمرها لمزيد من تدمير الأمة ودفع أبنائها إلى اليأس من كل شىء .

فقدان الأصالة هو ماحرص الاستعمار على وضعه فينا بصور مختلفة . نحن نضيع مافى أيدينا مما نسميه « تراثا » ، وهى كلمة لاتعجب « أستاذنا » — رغم كونه أوثق الناس صلة به — فى استخدامها المعاصر ، كأن لغة الأمة وأدبها وتاريخها هى مجرد أثر للتباهى أو الفرجة ، وليست حياة ثقافية متصلة لأمة عريقة ، بينما العدو « المتفوق » الذى أنزل الهزيمة بنا ، يحرص على تأصيل ذاته فى الأرض المغتصبة ، وابتعاث لغة وثقافة بادت منذ قرون متطاولة ، أقرب مثال لها الآن حرصه على تسمية مانسميه بالضفة الغربية لنهر الأردن « يهوذا والسامرة » ، يعلم أبناءه باللغة التى استحياها — كل الآداب وكل فنون العصر على السواء ، لمزيد من إحيائها ... لدينا على سبيل المثال دعوة من نقيب الأطباء فى مصر لترجمة علوم الطب إلى العربية وتدريسه بها ... هل استجاب إليها أحد ؟!

وبعد فقدان الأصالة يأتى فقدان الجدية : كيف يتأتى لأمة أن تبنى صناعتها — وهو أحد أهدافنا المعلنة — بينما العلوم التى تقوم عليها تلك الصناعة ، مازالت تدرس عندنا لفئة محدودة بلغات أخرى ، هيهات أن نتقنها أو نبلغ فيها مبلغ أهلها ، مالم ندخلها إلى لغتنا وتصبح جزءاً من كياننا الثقافى ، وتكون النتيجة أن يصبح « الاستيراد » أسهل باستمرار من « الإنتاج » سواء فى السلاح أو غيره مما نحتاج ، وتنشأ عندنا « طبقة جديدة » ، كل همها أن تطارد الواردات الأجنبية فى كل شىء ، فيما يفيد ومالا يفيد ، فيما هو ضرورى وغير ضرورى ، بل ضار فى أحيان كثيرة .

أليس غرق بعض مجتمعاتنا فى الديون الأجنبية هو جانب من تلك الظاهرة ؟ والجانب الآخر ، أن فائض أموال مجتمعات عربية أخرى تذهب إلى حيث تدعم صناعة العدو واقتصاده ، بدلا من أن تسهم فى بناء اقتصاد أمتنا ومستقبلها ؟!

وكيف يمكن الحديث عن « العدل الاجتماعى » ، « والثورة الاجتماعية » ، حينما تكون « الطبقة الجديدة » غارقة حتى أذنيها فى معيشة منفصلة كل الانفصال عن مسيرة « شعبها » ومستواه ، تحاول فيها أن تكون جزءاً من مجتمع المستعمرين وحياتها صورة من حياتهم ؟!

للعامة من أهل بلادنا ، إعزاز كبير عنده ، فهم إذ حرموا من التعليم ، فإنهم قد نجوا أيضا ، فى أحيان كثيرة ، من أن يصبحوا أدوات فى تدمير أمتهم ، عن طريق حشو أدمغتهم بتصورات مضللة عن العلاقة بين بلادنا والقوى المعادية التى استعمرتها واستبدت بها ، وألحقت بها الهوان ، ومن حالة التقليد الأعمى لأسلوب معيشتها الذى تلقنه أجيال من المتعلمين فى بلادنا .

نشهد فى بعض بلاد الشرق أمما أمثالنا ، نكبت بالاستعمار وتسلطه وإفساده ، تبلغ فى الثورة عليه وعلى صنائعه أقصاها ، طبقا لمذاهب معاصرة ، ثم لاتجد فى ثورتها استمراراً إلا فى الثورة الثقافية والحضارية من النوع الذى شهدته الصين منذ سنوات ، حيث أوشكت أن ترفض كل وارد من الغرب بمافيه الموسيقى الكلاسيكية .

فى مجلسه أخيراً ، أمر بأن تقرأ على جلسائه بصوت مسموع ، مقالة للكاتب كمال النجمى يدافع فيها عن الموسيقى الشرقية وأصالتها ويبين صور « التواطؤ » على نفيها بشكل متعمد عن أذواق أجيال من المستمعين .

ومن أمثلة الثورة الحضارية أيضا من سنوات قلائل : بعد أن تم للثوار فى كمبوديا الاستيلاء على العاصمة « بنوم بنه » ، لم يكن أمامهم من سبيل لإعادة بناء مجتمعهم إلا تصفية المدنية المعذَّبة والمعذِّبة ، إلتى يسودها طراز من الحياة ينتمى برمته إلى الغرب الذى كان يسيطر عن طريق أدواته وعملائه ، فأمروا كل أهلها بالخروج منها إلى القرى ، ومنعوهم أن يحملوا معهم شيئا مما كانوا يقتنونه فى المدينة ، وقالوا لاحاجة بنا إلى أدوات حضارة لانشارك فى صنعها .

ربما لانحتاج إلى كل هذا التطرف الذى ذهبت إليه الصين فترة ثم تجاوزته لأسباب خاصة لامجال لتفصيلها ، ولا للعمل « الدرامى » الذى أقدم عليه ثوار كمبوديا ، ولكن المبدأ يبقى صحيحا ، وهو أن مجتمعاً من المجتمعات لاسبيل إلى أن يصحو أو يتقدم إذا ظل مستورداً للحضارة فحسب ، عاجزاً عن وصل ماضيه بحاضره ، وتطوير أصوله وتغذية جذورها ، بحيث يصبح مساهما حقا فى الحضارة بشيء من عنده ، ألسنا نقول فى مجال الأدب إن العالمية لاتكتسب إلا من خلال المحلية الصادقة ؟ لماذا لانبسط هذه القاعدة فى كل شيء ، ونحن أصحاب أصول كانت يوما ما هى الحضارة الغالبة ؟ هل حاولنا أن نعرف كل مافى كنوزها ونستخرجه ، الطب القديم مثلا ، كما فعلت الصين التى اشتهرت أخيراً بعلاج الإبر الذهبية ، والعمارة القديمة ، والحرف ... الخ ؟

لقد رأيتهم فى أحد معاهد الاستشراق ، بمدينة طشقند ، عاصمة جمهورية أوزبكستان السوفيتية ، عاكفين على تحقيق كتاب « القانون » فى الطب لابن سينا ، وترجمته من العربية إلى الروسية ، ومحاولة الاستفادة بمعارفه فى العلوم الطبية عندهم ، وبالمناسبة ، فلم أشعر باعتزاز بالعروبة والحسرة على ماأصابها فى الوقت ذاته ، قدر ماشعرت به فى تلك الأصقاع من آسيا الوسطى ، أذكر من ذلك أننى فى إحدى الجولات بالآثار الإسلامية فى سمرقند ، ومتحف « ألوغ بك » حفيد تيمورلنك ومرصده الفلكى القديم ، كان بصحبتى شاب من هناك يقوم بمهمة « المرشد السياحى » ، ويحاول أن يشرح لى ماأشهده بالإنجليزية ، حتى وصلنا إلى الكتابات العربية المنقوشة على الجدران أو المخطوطة فى الوثائق المعروضة ، وعندها شرعت أقرأ بنفسى ماهو مكتوب وأصحح له معلوماته المبتورة أو الخاطئة ، وكان رد الفعل عنده هو الامتنان الشديد ، وعاد هو يسألنى عن هذا الأثر أو ذاك وماهو مكتوب عليهما . وقد نصحته بأن يطالب الجهات التى أرسلته بأن تعلمه هو وأقرانه العربية . ولاأتحدث عن جموع المواطنين الذين كانوا يتسابقون إلى مصافحتنا والترحيب بنا من الفلاحين والبسطاء فى تلك البلاد حينما يعلمون أننا عرب ، جئنا من البلاد التى حملت الإسلام قديما إلى ديارهم ، وكان بعضهم يمسح يده فى صدره بعد مصافحتنا تبركا ، ولا أدرى ماذا كان يكون موقفه لو علم حقيقة أحوالنا ؟!

كنت أسأل نفسى طوال ثلاثين عاما صحبته فيها : مالى أراه ساخطا ، ثائراً على كل شيء

تقريبا ، لايكاد أمر من أمورنا العامة يروقه أياما ، حتى يرى فيه من العيوب أكثر من المحاسن ؟ كنت أسأل نفسي عن معنى بألفاظ تعلمتها منه أخيراً حين رأيته يثني على عبارة لأحد القدماء هي « لايقر نفسا إلا ما أقرها » كنت أسأل نفسي مايقر نفس أستاذى وعمى محمود محمد شاكر ، من أمور أمتنا ، وهو الذى جعل من ذاته ضميرا لها ، باستيعاب كل مايمكن أن تصل إليه يده من لغتها وأدبها وتاريخها ، ودينها ، وفكرها ، وكتاباتها القديمة والحديثة ، وماينقل إليها من آداب العالم ، وما يشهده من أمورها ، ومن يلقاه من أفرادها ، حتى العامة منهم من أهل الصنعة ممن يدخلون بينه يستفسر منهم عن أدق ألفاظ صناعتهم وأسرارها ومصطلحاتها ؟!

أغلب الظن عندى ، أن مايقر نفسه من أمور أمتنا هو الحرية والثورة الحضارية ، وهما معنيان متلازمان بالنسبة لأمة غلب عليها الاستعمار ردحا ، ومازالت أنيابه ومخالبه ناشبة فى أجزاء من جسدها ، ومن كيانها الفكرى والاقتصادى والاجتماعى ، حتى « التنمية » بل والبحث عن أصول « حضارية » ، بالمعنى الإقليمي ، أحيانا تكون موجهة من لدنه ، أى من جانب الاستعمار ، لمزيد من تمزيق الأمة ، وإبعادها عن ذاتها ، والتورط أكثر فأكثر فى عناصر التبعية للعدو والغالب .

الحرية تنبع من الذات العامة للأمة والإحساس بها ، والوعى بوسائل المستعمرين فى تغريب الأمة عن أصولها .

[التغريب من الغربة ، وبمعنى من المعانى – بالنسبة لنا أمم الشرق – من « الغرب » من حيث هو حضارة غازية] .

الحرية لاتنسحب فقط إلى المفهوم العام للحريات السياسية والاستقلال الشكلى ، بل حرية النظر والتعامل ورفض التبعية العقلية والشعور بالهوان إزاء العدو المتفوق وحضارته الغالبة . وليس معنى ذلك مقاطعة أدوات تلك الحضارة ومنجزاتها ، بل حرية التعامل معها ، حيث تبدأ جدية الاستفادة بمبتدعاتها من احترام الذات والشعور بالكيان الخاص والحرص على تنميته ، وإتاحة كافة الوسائل التى تكفل له القوة والازدهار سواء كانت من إنتاجه أو إنتاج الغير ، بشرط أن تكون أدوات حقيقية فى نمو هذا الكيان وليس تدميزه أو تفتيته أو ربطه بصورة من التبعية لافكاك منها . الحرية هنا نقيض مباشر للعجز والاتكال على الغير والاستسلام لإرادته ، وكل ذلك ينطق من الإرادة العامة التى

تقبل التحدى التاريخى وترفض منطق التدهور المحتوم ، فالأمم التى نهضت لم تأت بخوارق تعجز عنها أمة تعى حقها فى الوجود وتقدم عقلها على أهوائها فى تلمس المنهج الصحيح للتطور والتقدم ، وهو لامعدى من أن يبدأ من ثقافتها وحضارتها ، ولاثقافة ولاحضارة بغير لغة قومية قادرة دائما على التجدد والعطاء ، يعرف أبناؤها حقها عليهم وحقهم عليها !

فى عرين الحب والعلم والجلال

الشاعر شوقى على هيكل
عضو اتحاد الكتاب بمصر

حَبَّذَا الرَّابِضُ فِى صَحْنِ عَرِينِهْ   يَرْقُبُ الْغَيْبَ بِأَحْـدَاقِ عُيُونِـهْ
فِى حَنَـانٍ وَحَنِيـنٍ لِلْمَـدَىٰ   يُطْلِقُ النَّظْرَةَ مِنْ بَيْنِ جُفُونِـهْ
شَامِخُ الـرَّأْس عَزِيـزٌ مُؤْمِـنٌ   تُشْرِقُ الْعِـزَّةُ مِنْ غُرِّ جَبِينِـهْ

* * *

هَادِرُ النَّـفْسِ تَبَـدَّى سَاكِنًـا   وَهْوَ بَحْرٌ رَاعَنَا هَوْلُ سُكُونِـهْ
صَمْتُهُ حِكْمَةُ دَهْـرٍ صَاغَهَـا   عَقْلُـهُ النَّاطِقُ عَنْ وَحْيِ يَقِينِـهْ
قَلْبُـهُ الْخَافِـقُ فِيـهِ رَنَّـةٌ   تَنْشُدُ الثَّـوْرَةَ فَاسْمَـعْ لِرَنِينِـهْ

* * *

عَاشَ لِلْكُـتْبِ حَفِيظًـا دَارِسًا   يَحْمِلُ الْعِلْـمَ خَبِيـرًا بِفُنُونِـهْ
يَبْعَثُ الْمَاضِى تُرَاثًـا عَاطِـرًا   يَنْهَلُ الْخُلْدُ شَذًى مِنْ يَاسَمِينِهْ
كَوْنُهُ عِلْمٌ .. وَفِكْرٌ .. وَتُقًى   وَكِتَـابٌ خَطُّـهُ حُرُّ يَمِينِـهْ

* * *

« قَوْسُهُ الْعَذْرَاءُ » سِحْرٌ نَابِلٌ   فِى ضَمِيرِ الْكَوْنِ يَجْلُو عَنْ دَفِينِهْ
سَابِـرٌ أَغْـوَارَ مَخْلُوقَاتِـهِ   بِضِيَـاءٍ شَعَّ مِنْ فَيْضِ مَعِينِـهْ
قَدْ أَصَابَ الْحَقَّ عَنْهُ كَاشِفًـا   وَتَرَاءَىٰ الْحَقُّ مِصْدَاقَ ظُنُونِـهْ

* * *

أَشْعَلَ الْقَلْبَ حَنِينًا قَوْلُهُ   يَالَقَلْبِي ذَابَ مِنْ فَرْطِ حَنِينِهْ
حَنَّ لِلْمَاضِي الَّذِي نُنْمَى لَهُ   آهِ مِنْ قَلْبِي وَمِنْ رَجْعِ أَنِينِهْ
دَبَّتْ الْحَسْرَةُ فِي أَحْنَائِهِ   وَجَرَى الْحُزْنُ دِمَاءً فِي شُؤُونِهْ

* * *

أَيْنَ مَاضِي مَجْدِنَا مِنْ حَاضِرٍ   تَعْصِفُ الْأَرْزَاءُ فِي لَيْلِ رُكُونِهْ ؟
شَعْبُ هَٰذِي الْأُمَّةِ ٱرْتَدَّ بِهَا   عَنْ فَصِيحِ الْقَوْلِ ، عَنْ أَحْكَامِ دِينِهْ
فَتَكَ الْمُسْتَعْمِرُ الْبَاغِي بِهِ   خَانِقًا فِيهِ شَرَايِينَ وَتِينِهْ

* * *

هَجَرَ الْفِكْرَ لِسَانًا وَهُدًى   وَمَشَى يَهْذِي بِأَفْوَاهِ بُطُونِهْ
رَحْمَةُ اللهِ عَلَى الْفُصْحَى فَمًا   وَبَيَانًا كَمْ زَهَوْنَا بِرَصِينِهْ
رَحْمَةُ اللهِ عَلَى الدِّينِ تُقًى   قَوَّضَ الْأَلْحَادُ أَرْكَانَ حُصُونِهْ

* * *

لَأَرَى فِي النَّاسِ إِلَّا عَالَمًا   رَاحَ بِالْأَهْوَاءِ يَطْغَى فِي جُنُونِهْ
سَاقَهُ الشَّرُّ إِلَى غَايَاتِهِ   بَعْدَ أَنْ أَلْقَاهُ فِي قَيْدِ كَمِينِهْ
وَمَضَى يَخْبِطُ لَا وَعْيَ لَهُ   فِي ظَلَامٍ بَيْنَ جُدْرَانِ سُجُونِهْ

* * *

إِيهِ يَاشَيْخُ ! أَضَاعَتْ أُمَّتِي ؟!   وَزَمَانِي ضَلَّ فِي غَيْمِ فُتُونِهْ ؟!
هَٰذِهِ الْأُمَّةُ صَرْحٌ خَالِدٌ   رَكِبَ الدَّهْرَ .. سَمَا فَوْقَ مُتُونِهْ
كَيْفَ ذَلَّتْ ؟ وَعَلَيْهَا قَائِمٌ   عِزُّكَ النَّاضِرُ ، يَزْهُو فِي غُصُونِهْ !

يَارَجَـاءَ الْـعَصْرِ بَارِكْ عَصْرَنَـا   أَنْتَ فِيهِ قَائِـدٌ رَكْبَ سَفِينَـهْ
أَنْتَ لِلْمَـاضِى وُجُـودٌ حَاضِرٌ   ضَمَّ فِى جَنْبَيْـهِ أَسْرَارَ وُتُونِـهْ
أَنْتَ لِلْحَـاضِرِ تَحْيَـا كَوْكَبًـا   يَزْرَعُ الْأَنْوَارَ فِى جَذْب حُزُونِـهْ

* * *

أَنْتَ لِلْمُقْبِـلِ آمَـالُ غَدٍ   تُشْرِقُ الْعِزَّةُ مِنْهَا فِى غُضُونِـهْ
سَوْفَ تَصْحُو أُمَّتِى مَهْمَا طَغَىٰ   جَهْلُهَا فِيهَا ، وَطَاشَتْ فِى مُجُونِهْ
خَلَدَ الْمَجْدُ بِكُمْ فِى أُمَّتِـى   وَحَدَا الدَّهْرُ بِهَا رَكْبَ سِنِينِـهْ

* * *

فهرست الكتاب

الصفحة

الصفحة

صف هذا الكتاب بطريقة الجمع التصويرى

مكتبة الخانجى

للطباعة والنشر والتوزيع

ص . ب ١٣٧٥ القاهرة

رقم الايداع
١٩٨٢ / ٤٧٥٦

ISBN ٩٧٧ الترقيم الدولى

مطبعة المدني
المؤسسة السعودية بمصر
٦٨ شارع العباسية - القاهرة - ت : ٨٢٧٨٥١